



Hacettepe Universität Institut für Sozialwissenschaften

Abteilung für deutsche Sprache und Literatur

DIE EXISTENZPROBLEMATIK IN INGEBORG BACHMANNS WERK MALINA

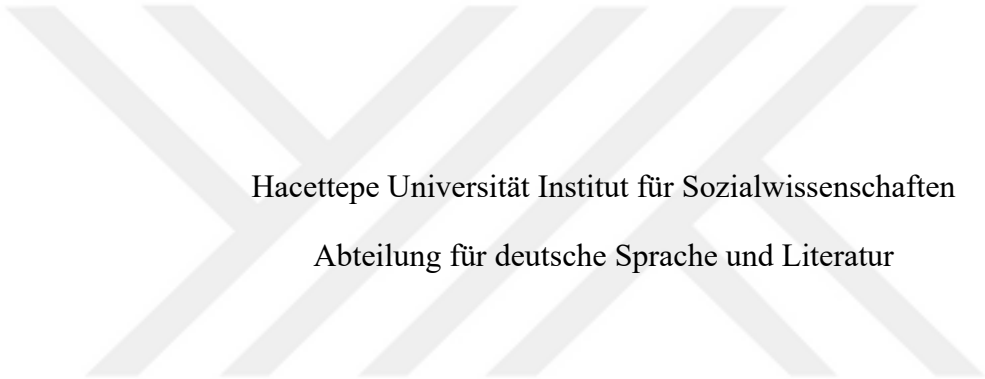
Sema BATUMOĞLU

Magisterarbeit

Ankara, 2025

DIE EXISTENZPROBLEMATIK IN INGEBORG BACHMANNS WERK MALINA

Sema BATUMOĞLU



Hacettepe Universität Institut für Sozialwissenschaften

Abteilung für deutsche Sprache und Literatur

Magisterarbeit

Ankara, 2025

KABUL VE ONAY

Sema BATUMOĞLU tarafından hazırlanan “Die Existenzproblematik in Ingeborg Bachmanns Werk Malina” başlıklı bu çalışma, 26.05.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Meltem EKTİ (Başkan)

Doç. Dr. Onur YILMAZ (Danışman)

Doç. Dr. Elif AKTÜRK (Üye)

Bu tez çalışmasında Sayın Prof. Dr. Funda KIZILER EMER Ortak Danışman olarak görev almıştır.

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ... ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

İmza

Sema BATUMOĞLU

¹ “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir

* Tez danışmanının önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Onur YILMAZ** danışmanlığında ve **Prof. Funda KIZILER EMER** ortak danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

İmza

Sema BATUMOĞLU

DANKSAGUNG

An dieser Stelle möchte ich mich für die Ratschläge und Anleitung bei der Erstellung der Magisterarbeit bei meinem Betreuer Assoc. Prof. Dr. Onur Yılmaz bedanken. Besonders möchte ich mich bei Prof. Dr. Funda Kızıler Emer von ganzem Herzen bedanken, dass sie mich in jeder Phase dieser Thesis – von Anfang bis Ende – unterstützt und motiviert hat, für ihre hilfreichen Beiträge, ihren Einsatz, ihre wertvollen Ideen und ihre zukunftsorientierte Anleitung sowie dafür, dass sie meine Arbeit akribisch begleitet hat.

Auch bedanke ich mich bei Assoc. Prof. Dr. Elif Aktürk herzlich, die mir während meiner gesamten Arbeit zur Seite gestanden hat. Ich möchte mich bei der Abteilungsleiterin, Assoc. Prof. Dr. Meltem Ekti, herzlich für ihre wertvollen Ratschläge bedanken. Außerdem bedanke ich mich bei Prof. Dr. Erkan Zengin, der immer mich motiviert und unterstützt hat, und ich möchte auch der Abteilung für deutsche Sprache und Literatur danken, dass sie mir diese Möglichkeit gegeben hat. Schließlich möchte ich meiner Familie und meinen Freunden, insbesondere Havva K. Özyıldız, für ihre Unterstützung während des Prozesses dieser Arbeit danken.

ZUSAMMENFASSUNG

BATUMOĞLU, Sema. *Die Existenzproblematik in Ingeborg Bachmanns Werk Malina*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2025.

Malina von Ingeborg Bachmann, einer der bedeutendsten Schriftstellerinnen und Dichterinnen der österreichischen Nachkriegsliteratur, enthält Spuren der Existenzphilosophie als ein Text, der die Möglichkeit der Interdisziplinarität zwischen Literatur und Philosophie verkörpert. Bachmann studierte Philosophie an den Universitäten Innsbruck, Graz und Wien und promovierte 1949 mit einer Arbeit über "Die kritische Aufnahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers". In diesem Zusammenhang gilt sie als eine der Schriftstellerinnen, die eng mit der Philosophie verbunden sind. In *Malina* spiegelt Bachmann auf eindrucksvolle Weise die Themen wider, die Zentrale Elemente der existenzialistischen Philosophie ausmachen, wie die Problematik der Existenz, das Gefühl der Nichtzugehörigkeit und der Kampf um das Leben eines Menschen, der sich in die Welt "geworfen" findet. Das Thema dieser Masterarbeit ist die Analyse von Bachmanns *Malina* im Hinblick auf die Existenzphilosophie. Der Schwerpunkt der Studie liegt auf der existenziellen Problematik des modernen Individuums. Die Hypothese dieser Arbeit lautet, dass Bachmanns *Malina* die existenzielle Problematik des modernen Subjekts behandelt. Ziel der Studie ist es, die existenziellen Themen in *Malina* identifizieren, die im Lichte der Grundthemen der Existenzphilosophie analysiert werden, und so das Bewusstsein für die existenzielle Krise zu schärfen, die den Menschen des 20. Jahrhunderts mit der Gefahr der Entfremdung von sich selbst, der Natur und der Welt konfrontiert. In dieser Arbeit werden die hermeneutische Methode sowie die eklektische Methode, die Autor-, Leser- und kontextorientierte Analysemethoden kombiniert, verwendet.

Schlüsselwörter

Ingeborg Bachmann, *Malina*, Existenzproblematik, Literatur und Philosophie

ÖZET

BATUMOĞLU, Sema. *Ingeborg Bachmann'ın Malina Adlı Eserinde Varoluş Sorunsalı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2025.

Savaş sonrası Avusturya yazınının seçkin yazar ve şairlerinden biri olan Ingeborg Bachmann'ın *Malina* adlı eseri, içerisinde edebiyat ve felsefenin disiplinlerarasılık imkanını somutlaştıran bir metin olması bakımından varoluşçuluk felsefesinin izlerini barındırmaktadır. Bachmann, Innsbruck, Graz ve Viyana üniversitelerinde felsefe eğitimi görmüş ve 1949'de Die kritische Aufnahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers başlıklı doktora tezini yazmıştır. Bu bağlamda felsefe ile yakından ilişkisi olan bir yazardır. Bachmann, *Malina* adlı eserinde kendini dünyaya “fırlatılmış” olarak bulan insanın varoluş sorunsalı, aidiyetsizliği ve yaşam mücadelesi gibi varoluşçu felsefenin temel unsurlarını oluşturan izlekleri kusursuz bir şekilde yansıtmıştır. Bu yüksek lisans tezinin konusu, Bachmann'ın *Malina* başlıklı eserinin varoluşçuluk felsefesi açısından incelenmesinden oluşmaktadır. Çalışmanın odak noktasında modern bireyin varoluş sorunsalı yer almaktadır. Bu tezin hipotezi, Bachmann'ın *Malina* adlı metninde modern öznenin varoluş sorunsalını işlediği şeklindedir. Çalışmanın amacı, varoluşçuluk felsefesinin temel izlekleri ışığında inceleyeceğimiz *Malina* eserindeki varoluşsal temaların izlerini sürmek ve bu sayede 20. Yüzyıl insanını kendine, doğaya ve dünyaya yabancılaşma tehlikesiyle yüzleşmeye sürükleyen varoluşsal bunalımına bir farkındalık uyandırmaktır. Bu tezde yöntem olarak, hermeneutik yöntem; yazar, okur ve bağlam odaklı inceleme yöntemlerini bir araya getiren eklektik yöntem kullanılacaktır.

Anahtar Sözcükler

Ingeborg Bachmann, Malina, Varoluş Sorunsalı, Edebiyat ve Felsefe

ABSTRACT

BATUMOĞLU, Sema. *The Problematic of Existence of the Subject in Ingeborg Bachmann's Malina*, Master's Thesis, Ankara, 2025.

Bachmann's *Malina* contains traces of existentialist philosophy, embodying the possibility of interdisciplinarity between literature and philosophy. Bachmann studied philosophy at the universities of Innsbruck, Graz, and Vienna and completed her doctoral thesis entitled *Die kritische Aufnahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers* in 1949. In this context, she is a writer with a strong connection to philosophy. In *Malina*, Bachmann effectively reflects the themes that constitute the fundamental elements of existentialist philosophy, such as the problematic of existence, lack of belonging, and the struggle for life of a person who finds themselves 'thrown' into the world. The subject of this master's thesis is an analysis of Bachmann's *Malina* in relation to existentialist philosophy. The focus of the study is the existential issues faced by the modern individual. The hypothesis of this thesis is that Bachmann's *Malina* addresses the existential crisis of the modern subject. The aim of the study is to trace the existential themes in *Malina*, which will be analysed in light of the basic themes of existential philosophy, and thus raise awareness of the existential crisis that leads 20th-century man to face the danger of alienation from himself, nature, and the world. In this thesis, the hermeneutic method and the eclectic method, which combines author-, reader-, and context-oriented methods of analysis, will be used as methodology.

Keywords

Ingeborg Bachmann, *Malina*, Problematic of Existence, Literature and Philosophy

INHALTSVERZEICHNIS

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
DANKSAGUNG.....	iv
ZUSAMMENFASSUNG	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
INHALTSVERZEICHNIS.....	viii
ABKURZUNGEN	x
ABBILDUNGSVERZEICHNIS	xi
EINLEITUNG	1
KAPITEL 1: INGEBORG BACHMANN	10
1.1. DIE BIOGRAPHIE VON INGEBORG BACHMANN	10
1.2. DAS LITERARISCHE UNIVERSUM VON INGEBORG BACHMANN	12
KAPITEL 2: EIN ÜBERBLICK ÜBER DIE PHILOSOPHIE DES EXISTENTIALISMUS	26
2.1. EXISTENTIALISTISCHE PHILOSOPHIE ALS EXISTENZIELLE HALTUNG	26
2.2. EXISTENTIALISTISCHE DENKER	28
2.2.1. Søren Aabye Kierkegaard	29
2.2.2. Friedrich Nietzsche	31
2.2.3. Martin Heidegger	33
2.2.4. Jean Paul Sartre	38
2.2.5. Albert Camus.....	41
2.3. EXISTENTIALISTISCHE THEMEN	45
2.3.1. Authentische Existenz	45
2.3.2. Angst	54
2.3.3. Freiheit	59
2.3.4. Entfremdung.....	67
2.3.5. Individuation, Selbstheit, Selbst-Sein	78
2.4. EXISTENTIALISTISCHE PHILOSOPHIE UND LITERATUR.....	89

KAPITEL 3: DIE INTERPRETATION VON <i>MALINA</i> IM SINNE DES EXISTENZIALISMUS.....	100
3.1. EIN ÜBERBLICK ÜBER DAS WERK	100
3.2. EXISTENTIELLE ERWEITERUNGEN IM ROMAN <i>MALINA</i>.....	111
3.2.1. Authentische Existenz	111
3.2.2. Angst	120
3.2.3. Freiheit	127
3.2.4. Entfremdung.....	133
3.2.5. Individuation, Selbstheit, Selbst-Sein	140
3.3. ERWERB DER EXISTENZ.....	148
SCHLUSSBETRACHTUNG	163
QUELLENVERZEICHNIS	169
ANHANG 1 ORJİNALLİK FORMU	179
ANHANG 2 ETİK KURUL MUAFİYET FORMU (YA DA İZNİ).....	181

ABKURZUNGEN

bzw.	beziehungsweise
d.h.	das heißt
ebd.	ebenda
s.	Seite
usw.	und so weiter
z. B.	zum Beispiel

FRIEDRICH NIETZSCHES WERKE

KSA	Kritische Studienausgabe
JGB	Jenseits von Gut und Böse
Z	Also sprach Zarathustra

MARTIN HEIDEGGERS WERKE

GA	Gesamtausgabe
SZ	Sein und Zeit

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1. Die Verflechtung der Einzeltexte im Todesarten-Projekt **Error! Bookmark not defined.**



EINLEITUNG

Thema, Hypothese und Zielsetzung der Studie

In dieser Arbeit wird Ingeborg Bachmanns *Malina* im Kontext der Existenzphilosophie analysiert. Ziel der Studie ist es, die Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Philosophie aufzuzeigen, das interdisziplinäre Potenzial literarischer Texte auszuschöpfen und insbesondere der Existenzphilosophie breiten Raum zu geben. Im Zentrum steht die Auseinandersetzung mit zentralen existenzphilosophischen Themen wie Authentizität, Freiheit, Entfremdung, Verdrängung, Angst und Individualisierung (Selbstwerdung), die im Existenzialismus als Ausdruck tiefgreifender Krisenerfahrungen gelten. Das Werk *Malina* thematisiert genau diese Problematiken und ermöglicht dadurch eine Deutung im Lichte der existenzialistischen Philosophie. Zugleich eröffnen sich neue Perspektiven auf Bachmanns literarisches Schaffen.

Im 19. Jahrhundert führten der Modernismus und die Mechanisierung, die mit dem plötzlichen Aufschwung von Wissenschaft und Technik an Fahrt gewannen, unweigerlich zu einem Krisenparadigma in der Welt. Diese Entwicklungen führten zu zwei verheerenden Weltkriegen und zu Katastrophen, die aus dem Verlust der menschlichen Spiritualität resultierten. In diesem düsteren Verlauf der Weltgeschichte wurden die Menschen nicht nur vergessen, sondern auch objektiviert, vereinzelt, gewaltsam vertrieben, obdach- und heimatlos gemacht, entfremdet, entpersönlicht, ihrer Freiheit beraubt und infolgedessen mit zahlreichen neurotischen Syndromen konfrontiert, die zu einem Zusammenbruch ihrer Realitäts- und Selbstwahrnehmung führten. Philosophen wie Kierkegaard und Nietzsche, die schon früh erkannten, dass die Menschheit in eine große Krise geraten war, stellten Formeln zur Überwindung dieses Zusammenbruchs auf, und besonders im 20. Jahrhundert bildeten diese Ansichten die Infrastruktur des Denkens, das die existenzialistische Philosophie prägte.

Kierkegaard vertrat die Ansicht, dass der Verfall von Kirche, Glauben und Kultur den Weg für die innere Qual des Menschen geebnet habe. Nietzsche hingegen sah im Verlust des christlichen Glaubens und der christlichen Werte die Ursache für einen tiefgreifenden Zusammenbruch. Heidegger war der Meinung, dass der Mensch in Vergessenheit geraten und heimatlos geworden sei, weil das technische Denken das Wesen der Existenz

verkannt habe. Sartre wiederum vertrat die Auffassung, der Mensch sei in einer Welt der Absurdität verloren. Camus argumentierte, der Mensch sei von sich selbst und der Welt entfremdet – gefangen in einem monotonen Leben, das von äußeren Zwängen geprägt ist. Diese Gedanken erscheinen als Ausdruck des menschlichen Wesens ihrer Zeit – einer Zeit, die von einer tiefgreifenden Krise und einem existenziellen Zusammenbruch gekennzeichnet ist.

Im 20. Jahrhundert wurde der Existentialismus – geprägt von den Ansichten Kierkegaards und Nietzsches – zum Wortführer und Verteidiger des inneren und äußeren Lebens des Menschen. Besonders nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte er sich weiter und wurde zum Ausdruck einer Ära der Dekadenz, zu der auch die Zeit des Kalten Krieges zählt. Selten ist man in der Geschichte der Philosophie auf eine Denkrichtung gestoßen, die den Menschen und sein Leben in einem so breiten Spektrum und mit einem derart unmittelbaren Blick analysiert hat wie der Existentialismus – und die dabei der konkreten Erfahrung so viel Raum gibt. Die existenzialistischen Denker diskutierten die grundlegenden existenziellen Erfahrungen des Menschen, der in einem Zeitalter der Krise in die Dunkelheit gezogen wird, unter Begriffen wie Authentizität, Entfremdung, Verdrängung, Angst, Individuation (Selbstwerdung), Freiheit, Wahl, Verantwortung, Absurdität und Nichtigkeit. Dabei formulierten sie Lösungsansätze für diese existenziellen Dilemmata.

Ingeborg Bachmann, eine der bedeutendsten Schriftstellerinnen und Dichterinnen der österreichischen Nachkriegsliteratur, lebte in einer Zeit, die vom Zweiten Weltkrieg und dem Kalten Krieg geprägt war – einer Epoche, in der die existenzialistische Philosophie eine besondere Blütezeit erlebte. Sie studierte Philosophie, Psychologie und Rechtswissenschaften an den Universitäten Innsbruck, Graz und Wien und verfasste 1949 ihre Dissertation mit dem Titel *Die kritische Aufnahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers*. Während ihres Studiums lernte Bachmann die Philosophie des Existentialismus kennen. Besonders durch die Werke von Pionieren wie Sartre und Camus sowie durch ihre intensive Auseinandersetzung mit Heideggers Philosophie im Rahmen ihrer Dissertation setzte sie sich mit den philosophischen Erweiterungen des Existentialismus auseinander. Diese Auseinandersetzung spiegelt sich deutlich in ihrem literarischen Universum wider. Der heideggersche Jargon, die Anspielungen auf

Nietzsche sowie auf den französischen Existentialismus, die sich in Bachmanns Werken finden, können als deutliche Spuren einer interdisziplinären poetischen Auseinandersetzung gedeutet werden. Diese vollzog die Autorin, indem sie die Philosophie des Existentialismus in literarische Variationen übertrug. Bachmann, die von Kindheit an ein unbändiges Interesse und ein ausgeprägtes Talent für das Lesen, Denken und Schreiben zeigte, verfügt über ein vielschichtiges literarisches Universum, das sich aus verschiedenen Kunstgattungen wie Literatur, Philosophie und Musik speist. Mit ihren Gedichten, Kurzgeschichten, Hörspielen, Prosatexten, philosophischen Essays und Libretti wurde sie schnell zu einer der bedeutendsten Schriftstellerinnen und Dichterinnen der österreichischen – und sogar der Weltliteratur. Die verheerenden Auswirkungen der traumatisierenden Erinnerung an den Einmarsch der Hitler-Armee in ihre Heimatstadt Kärnten, den Bachmann als „einen zu frühen Schmerz“ (Bachmann, 1998: 150) bezeichnete und den sie in ihrer Kindheit erlebte, sowie die unaufhörlichen Zerstörungen, die ihr gesamtes Leben durchzogen, führten zu tiefgreifenden psychischen Zusammenbrüchen, die sie ihr Leben lang begleiteten.

In der Nachkriegszeit verfolgte die Autorin das Ziel, ein Bewusstsein in den Menschen zu wecken und ihnen die Augen für die Realität zu öffnen. Sie wollte zeigen, dass Kriege nicht enden, sondern auch in Zeiten des sogenannten Friedens weiterbestehen. Um dieses Ziel zu verwirklichen, nutzte sie die Ausdrucksmöglichkeiten der Kunst und Literatur. Ihren Weg zur Schriftstellerei begann sie mit dem Philosophiestudium an der Universität – ein Weg, den sie nie wieder verließ. In ihrer Rede für diejenigen, die im Krieg ihr Augenlicht verloren haben, bringt sie zum Ausdruck, dass der größte Schmerz des Menschen zugleich ein Privileg sei. Dieser Schmerz versetze den Menschen in einen Zustand der Wachsamkeit und mache ihn empfänglich für die Realität (Bachmann, 1998: 45). *Malina* (1971), der erste Band einer geplanten Romantrilogie und zugleich ihr einziger veröffentlichter Roman, ist Ausdruck dieses Bestrebens. In diesem Werk wollte Bachmann den Menschen die Augen öffnen und zeigen, dass der Krieg nicht vorbei ist – er hat lediglich den Ort gewechselt. Sie verdeutlicht, dass sich kriegerische Strukturen in zwischenmenschlichen Beziehungen fortsetzen. Der Krieg setzt sich im alltäglichen Leben fort, besonders in den intersubjektiven Beziehungen. Menschen töten einander ohne Gnade, reißen sich gegenseitig ins Verderben und fügen einander alle Formen von seelischer und körperlicher Folter zu. Die Hypothese dieser Magisterarbeit lautet daher:

Ingeborg Bachmann setzt sich in ihrem Text *Malina*, der eine Projektion der Bewusstseinslage der Nachkriegszeit darstellt, mit der existenziellen Problematik des modernen Subjekts auseinander.

Das Thema dieser Studie ist die Analyse von Ingeborg Bachmanns *Malina* im Kontext der Existenzphilosophie. Der Fokus liegt auf der Frage nach der Existenz des modernen Individuums. Die Untersuchung beschränkt sich auf die Philosophien von fünf herausragenden Persönlichkeiten der existenzialistischen Bewegung. Zudem konzentriert sich die Studie auf fünf zentrale Themen, die als die wichtigsten existenziellen Erfahrungen und Problemfelder ausgewählt wurden: Authentizität, Entfremdung, Existenzangst, Freiheit und Selbstsein (Individuation).

Zielsetzung dieser Arbeit ist es, existenzphilosophische Themen wie Authentizität, Entfremdung, Angst, Freiheit und Selbstwerdung in Ingeborg Bachmanns *Malina* zu identifizieren und im Licht der Philosophen Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre und Albert Camus zu analysieren. Auf diese Weise soll ein Bewusstsein für die existenziellen Krisenerfahrungen des modernen Menschen geweckt werden, der sich von seiner inneren und äußeren Welt entfremdet hat, heimatlos geworden ist, auf einen unauthentischen Lebensweg gedrängt wurde, von der Realität abgewichen ist, seine Freiheit verloren hat und in ein abhängiges Leben hineingezogen wurde.

Im ersten Teil der Studie werden die Biografie und das literarische Universum von Ingeborg Bachmann erläutert. Im ersten Abschnitt des zweiten Teils wird die Philosophie des Existentialismus allgemein vorgestellt. Im zweiten Abschnitt werden die existenzialistischen Denker Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre und Albert Camus sowie ihre Philosophien behandelt. Anschließend werden die existenzialistischen Themen der Selbstwerdung (Individuation), Authentizität, Sorge/Angst, Freiheit und Entfremdung erläutert. Am Ende des zweiten Teils wird die Beziehung zwischen der existenzialistischen Philosophie und der Literatur im Kontext der Verbindung von Literatur und Philosophie dargelegt. Im letzten Teil der Studie, der Textanalyse, werden zunächst allgemeine Informationen über den Roman *Malina*, der als Forschungsgegenstand der Studie gewählt wurde, präsentiert. Dazu gehören eine Zusammenfassung, Charakter-, Orts- und Zeitangaben sowie die

sprachlichen und stilistischen Merkmale des Werks. Zudem wird die Gattung des Werks und die Kunstrichtung, der es angehört, beschrieben. Im Anschluss werden die Themen Selbstwerdung (Individuation), Authentizität, Sorge/Angst, Freiheit und Entfremdung entschlüsselt. Im letzten Abschnitt wird gezeigt, wie die festgestellten existenziellen Krisen überwunden werden. Dies geschieht durch das Finden und Extrahieren der von der Autorin im Werk hinterlassenen Schlüssel, die mit den Lösungsansätzen existenzialistischer Denker für existenzielle Dilemmata in Verbindung gebracht werden.

Methodologie der Studie

Interdisziplinarität, die als „*das Verständnis, das bewusst die Methoden und das Wissen von mehr als einer Disziplin für die Untersuchung eines Konzepts, eines Themas, eines Problems oder einer Erfahrung einsetzt*“ (Solak, 2016: 4), hat sich in der Literatur und Philosophie zu einem dominanten Ansatz entwickelt. Sie bildet den theoretischen Hintergrund dieser Studie, da sie mehrere Perspektiven ermöglicht. *Malina* ist ein Werk, in dem die vielschichtigen Perspektiven der Autorin aus verschiedenen Bereichen wie Literatur, Philosophie, Psychologie und Musik miteinander verschmelzen. Die komplexe Struktur des Werks erlaubt eine Entschlüsselung aus verschiedenen Blickwinkeln, wie zum Beispiel der Freud'schen Perspektive, der historischen Realität des Zweiten Weltkriegs und der existenziellen Sichtweise. Zudem bietet das Werk eine Interpretation der Beziehung zwischen Literatur und Philosophie als konkretes Beispiel für Interdisziplinarität.

Eine der in dieser Arbeit hauptsächlich verwendeten Methoden ist die historisch-biografische Kritik. Die Methode der historisch-biographischen Kritik, die sich auf den Transformationsprozess des schöpferischen Genies der Autorin in ein literarisches Werk sowie auf die Reflexion soziokultureller Bedingungen, Ideologien und des zeitgenössischen Bewusstseins konzentriert, zielt darauf ab, die historischen und biografischen Dimensionen eines Textes aufzudecken, indem sie die Wechselwirkungen zwischen dem Leben der Autorin und ihrem Werk analysiert (Solak, 2016: 82). Auf *Malina*, das das schöpferische Potenzial Ingeborg Bachmanns eindrucksvoll widerspiegelt und als bedeutendes Beispiel der literarischen Strömungen der Nachkriegszeit gilt, wird in dieser Studie die historisch-biografische Methode angewandt. Dies geschieht vor dem Hintergrund, dass der Roman sowohl die persönliche

Schaffenswelt der Autorin als auch die historischen Realitäten ihrer Zeit vielschichtig zum Ausdruck bringt.

Kritische Ansätze wie die autorenorientierte Kritik, die davon ausgeht, dass es eine starke Verbindung zwischen dem Autor und dem Werk gibt, die textorientierte Kritik, die die Bedeutung des Werks vom Autor losgelöst im Text selbst sucht, und die leserorientierte Kritik, die den Leser aus der passiven Rolle befreit und sich auf die Rezeption des Textes konzentriert (Moran, 2007: 329-333), bieten dem Kritiker eine Grundlage für die Textanalyse. Da das Werk oft die unbewussten Ziele des Autors enthalten kann, zeigen Literaturforschern zahlreiche Methoden wie die hermeneutische Methode, die die Aufdeckung dieser Ziele durch Interpretation vorsieht, und die pluralistische Methode, die darauf beruht, die Möglichkeiten des Forschers zur Klärung des Werks zu erweitern, ohne sich auf eine einzige Methode zu beschränken, und das Werk *„nach seinem vorherrschenden Merkmal zu untersuchen und einer Methode Gewicht zu geben, die diesem Merkmal angemessen ist“* (Aytaç, 2016: 106) den Weg. In diesem Zusammenhang wird diese Studie eine eklektische und pluralistische Methode anwenden, die die hermeneutische Methode mit autoren-, text-, leser- und kontextorientierten Analysemethoden kombiniert. Die Interpretation zentraler Themen und Motive erfolgt unter Rückgriff auf den existenzphilosophischen Bezugsrahmen. Die hermeneutische Analyse zielt darauf ab, die Bedeutungsschichten des Textes im Licht der existenziellen Kategorien wie Angst, Freiheit, Authentizität und Entfremdung zu entschlüsseln. Die philosophische und biografische Perspektive Ingeborg Bachmanns – insbesondere ihre Auseinandersetzung mit Heideggers Denken – wird als Kontext für die Interpretation des Romans berücksichtigt. Dabei wird untersucht, inwiefern Bachmanns persönliche Erfahrung und ihr philosophisches Studium die Gestaltung des Werkes beeinflusst haben.

Literaturrecherche und Bedeutung der Studie

Die Literaturrecherche wurde in den folgenden Datenbanken durchgeführt: Nationale Dissertationsdatenbank (Ulusal Tez Veri Tabanı), DNB (Deutsche Nationalbibliothek), ÖNB (Österreichische Nationalbibliothek), ProQuest (Internationale Thesis-Datenbank) und Google Scholar. Ingeborg Bachmann, die Autorin des Romans *Malina*, der in dieser Studie aus existenzphilosophischer Perspektive analysiert wird, ist sowohl in der Türkei als auch im Ausland aus verschiedenen Blickwinkeln untersucht worden. In der Türkei

gibt es insgesamt 9 Magisterarbeiten über Bachmann, von denen 6 sich ausschließlich mit dem Roman *Malina* befassen.

Eine davon ist die Magisterarbeit von Asena Abbasoğlu, die sie 2018 an der Abteilung für Englische Sprache und Literatur von Istanbul Aydın Universität mit dem Titel: *Ateşi Deneyimleyerek Yazmak: Bachmann ve Plath* (auf Eng. *Writing through the experience of fire: Bachmann and Plath*). In dieser Arbeit werden Ingeborg Bachmanns *Malina* und Sylvia Plaths *The Bell Jar* im Lichte der Studien von Freud und Jung psychologisch interpretiert. Eine weitere Studie ist İnci Karabacaks Magisterarbeit mit dem Titel „*Interpretation des werkes Ingeborg Bachmanns ‚Malina‘ aus der feministischen perspektive*“ die 2012 an der Universität Sakarya, Abteilung für deutsche Sprache und Literatur, verfasst wurde. In dieser Arbeit wird Bachmanns *Malina* im Hinblick auf ihre feministischen Elemente analysiert. Eine weitere Forschungsarbeit ist die Magisterarbeit von Özlem Yer mit dem Titel „*Zur Bedeutung des Sprachbegriffs in Ingeborg Bachmanns Malina*“, die sie 2001 an der Ege-Universität, Abteilung für deutsche Sprache und Literatur, verfasste. Diese Arbeit analysiert Bachmanns *Malina* und konzentriert sich auf ihr Verständnis von Sprache, insbesondere anhand der Schlüsselbegriffe „Sprachskepsis“ und „Sprachutopie“. 1993 schrieb Cafer Koyun seine Magisterarbeit mit dem Titel: „*Die Erzähltechniken in Ingeborg Bachmanns Roman Malina*“ in der Abteilung für deutsche Sprache und Literatur an der Hacettepe Universität. Eine weitere Magisterarbeit über den Roman *Malina*, die 1992 an der Universität Istanbul, Abteilung für deutsche Sprache und Literatur, verfasst wurde, ist Ülker Sayins „*Roman ve Senaryo Olarak Malina (I. Bachmann – E. Jelinek)*“ (auf Deutsch: *Malina als Roman und Drehbuch (I. Bachmann - E. Jelinek)*). Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht der Vergleich von Bachmanns Roman *Malina* mit dem gleichnamigen Drehbuch von Elfriede Jelinek - zwei unterschiedliche Gattungen, der Roman und das Drehbuch. Zuletzt gibt es noch die Magisterarbeit mit dem Titel: *Identitätsproblematik der Frauen in Ingeborg Bachmanns Werk ‚Malina‘ und in Brigitte Schweigers Roman ‚Wie Kommt das Salz ins Meer‘*, die N. Ufuk Geçim 1990 an der Gazi Universität, Abteilung für deutsche Sprache und Literatur, geschrieben hat.

İnci Aras, die Bachmanns Roman *Malina* mit dem jungianischen „archetypischen Ansatz“ analysierte, veröffentlichte 2014 einen Artikel mit dem Titel „*Ingeborg*

Bachmann'in „Malina“ Adlı Eserinin Arketipsel Sembolizm Açısından Yorumlanması“ (auf Eng. „*A Study On Ingeborg Bachmann's „Malina“ From A Archetypical Symbolic Perspective*“). Eine weitere Studie, die sich dem Roman *Malina* aus einer psychologischen Perspektive nähert, ist der Artikel „*Malina'nın Obsesif Anlatıcısı*“ (auf Englisch: *Obsessive Narrator of Malina*) von Assist. Prof. Zennube Şahin Yılmaz aus dem Jahr 2017. In diesem Artikel wird der obsessive Persönlichkeitszug der Erzählerin aus psychologischer Sicht analysiert. In der Türkei gibt es keine wissenschaftliche Studie, die den Roman *Malina* aus einer existenziellen Perspektive betrachtet.

Ein Blick ins Ausland zeigt, dass zahlreiche wissenschaftliche Studien über *Malina* durchgeführt wurden. Die Studien konzentrierten sich hauptsächlich auf den feministischen Ansatz, das soziale Geschlecht, den biographischen Ansatz, den Trauma-orientierten Ansatz, den historischen Ansatz zur Zeit des Nationalsozialismus, die Sprachphilosophie, die Erzähltechniken und die utopischen Elemente, die im Werk vorhanden sind. Es wurde festgestellt, dass es nicht viele Studien über die existenzialistische Philosophie zu finden sind. Die Studien können wie folgt aufgelistet werden: Joachim Eberhardts Studie *Bachmann und Nietzsche* (2004) ist eine Untersuchung der Spuren Nietzsches in Bachmanns Werken. Die Studie *Existentialphilosophie und Existentialismus* (2020) befasst sich mit Bachmanns Verhältnis zur Existenzialphilosophie im Allgemeinen. Belinda Kleinhans' Magisterarbeit aus dem Jahr 2007 mit dem Titel: *Geworfen in Welt, Gesellschaft und Sprache. Existentialismus und Identität in Ingeborg Bachmanns Erzählband Das dreißigste Jahr* ist eine Studie, die sich mit dem Identitätsproblem des Existentialismus in Bachmanns Erzählband „Das dreißigste Jahr“ beschäftigt. Renate Delphendahls Studie „*Alienation and Self-Discovery in Ingeborg Bachmann's „Undine geht“*“ von 1985 ist eine Untersuchung der existenzialistischen Themen Selbstfindung und Entfremdung in Bachmanns Werk: „Undine Geht“. Dirk Götsche befasst sich in seiner Studie „*Französischer Existentialismus im Werk Ingeborg Bachmanns*“ von 2004 mit dem französischen Existentialismus in Bachmanns Werken. Maria Behres Studie „*Das Gedicht als existentielle Methode des Lebens im Immerzu-ans-Sterben-Denken bei Ingeborg Bachmann*“ aus dem Jahr 2000 enthält eine existenzielle Analyse von Bachmanns Lyrik. Claude Hesers Studie „*Das Motiv des Wartens bei Ingeborg Bachmann: eine Analyse des Prosawerks unter besonderer Berücksichtigung der*

Philosophie der Existenz“ geschrieben im Jahr 2007 ist schließlich das Ergebnis einer umfassenden existenzialistischen Forschung zu Bachmanns Werken. Wie man sieht, sind Bachmanns Werke in anderen Ländern existenziellen Analysen unterzogen worden, aber es wurde keine Studie gefunden, die speziell den Roman *Malina* auf der Ebene des Existentialismus untersucht.

Die vorliegende Studie ist von originalem Wert, da es bisher noch keine Untersuchung gab, die Bachmanns Roman *Malina* speziell unter den Aspekten der Selbstwerdung (Individuation), Authentizität, Sorge/Angst, Freiheit und Entfremdung analysiert, die die grundlegende Dynamik der existenzialistischen Philosophie darstellen.



KAPITEL 1

INGEBORG BACHMANN

In diesem Kapitel werden das Leben von Ingeborg Bachmann und die von ihr geprägte Textwelt in allgemeiner Form erörtert. Auf diese Weise sollen die autobiographischen Einflüsse, die sich in dem Roman *Malina*, dem Forschungsgegenstand der Arbeit, widerspiegeln, aufgezeigt und insbesondere die Entstehungsgeschichte des Romans beleuchtet werden.

1.1. DIE BIOGRAPHIE VON INGEORG BACHMANN

Ingeborg Bachmann wurde am 25. Juni 1926 in Klagenfurt, der Hauptstadt Kärntens im Süden Österreichs, als ältestes von drei Geschwistern geboren. Sein Vater Matthias Bachmann, Offizier in beiden Weltkriegen und Schuldirektor in Klagenfurt, wuchs in einem Bauernhaus im Gailtal an der österreichisch-italienisch-slowenischen Grenze auf. Seine Mutter Olga Bachmann, eine Hausfrau, stammte aus einer Familie, die in den ländlichen Gebieten Niederösterreichs eine Strickwarenerzeugung betrieb (Albrecht & Götsche, 2020a: 3). Bachmann verbrachte ihre Kindheit und Jugend in ihrer Heimatstadt und besuchte von 1932 bis 1936 die Volksschule. Nach dem Abitur 1944 besuchte sie für einige Zeit ein Lehrerseminar. Nachdem das Studium durch das Ende des Zweiten Weltkriegs 1945 unterbrochen worden war, begann sie im Wintersemester 1946 ein Studium der Philosophie, Psychologie, Germanistik und Kunstgeschichte an der Universität Innsbruck. Im Sommersemester setzte sie ihr Studium der Philosophie und Germanistik an der Universität Graz fort, wo sie auch Rechtswissenschaften studierte, und wechselte dann im September 1946 an die Universität Wien, wo sie ihr Studium der Philosophie und Germanistik sowie der Psychologie fortsetzte (ebd.: 4). 1949 schrieb sie ihre Dissertation mit dem Titel *Die kritische Aufnahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers*. Zur gleichen Zeit lernte sie in Wien die Werk Ludwig Wittgensteins kennen und schrieb Aufsätze und Artikel über ihn (ebd.:5).

1946 wurde ihre erste Erzählung *Sal (die Fähre)* in der *Zeitschrift Kärntner Illustrierte* in Klagenfurt veröffentlicht (Bartsch, 1997: 171). 1948/49 wurden Bachmanns erste

Gedichte in Wien von Hermann Hakel in der Zeitschrift *Lynkeus* veröffentlicht (Stoll, 2013: 118). Im Jahr 1948 lernte sie den berühmten Dichter Paul Celan kennen (Albrecht & Götttsche, 2020a: 5). Diese Begegnung bedeutete den Beginn einer Beziehung, die sowohl das Leben als auch die literarische Welt der beiden Dichter tiefgreifend beeinflussen sollte.

Ab 1951 arbeitete sie als Drehbuchautor und Redakteur beim österreichischen Radiosender *Rot-Weiß-Rot* und begann bald, eigene Hörspiele und wöchentliche Filmkritiken zu schreiben (Stoll, 2013: 146). 1952 wurde ihr erstes Hörspiel *Ein Geschäft mit Träumen* im Wiener Rundfunk und ihr Gedichtzyklus *Ausfahrt* veröffentlicht (Albrecht & Götttsche, 2020a: 6). 1952 wurde Bachmann von dem deutschen Schriftsteller Hans Werner Richter zu den Treffen der Gruppe 47 eingeladen, wo sie den Komponisten Hans Werner Henze kennenlernte, mit dem sie eine langjährige Freundschaft verbinden sollte und mit dem sie zusammenarbeitete und Libretti schrieb. Im Jahr 1953 wurde sie mit dem Preis der Gruppe 47 ausgezeichnet und ihr erster Gedichtband *Die gestundete Zeit* erschien (Bartsch, 1997: 172-173). Im selben Jahr verließ sie Wien auf Einladung von Hans Werner Henze und ging nach Italien. Dort begann sie als freie Schriftstellerin zu arbeiten, zunächst auf der Insel Ischia, dann in Neapel und Rom (Achberger, 1995: 35). Die 1950er Jahre waren für Bachmann geprägt von Auszeichnungen, Erfolgen und Reisen. Im Jahr 1956 erschien ihr zweiter Gedichtband *Anrufung des Großen Bären*, der von der Literaturkritik hoch gelobt wurde (Albrecht & Götttsche, 2020a: 9). 1957 kreuzten sich ihre Wege erneut mit Paul Celan, der Gisele LeStrange geheiratet und ein Kind bekommen hatte. Die leidenschaftliche Beziehung zwischen ihnen, die mit wechselnden Trennungen und Briefwechseln fortgesetzt wurde, endete nochmals, und nach ihrer Trennung lernte sie den Schweizer Schriftsteller Max Frisch kennen, der von dem Bachmanns 1958 veröffentlichten Hörspiel *Der gute Gott von Manhattan* sehr beeindruckt war, und es begann eine Liebesbeziehung zwischen ihnen. Die beiden lebten während ihrer Beziehung abwechselnd in Zürich und Rom (ebd.: 11).

Im Wintersemester 1959/60 wurde sie als Gastdozent an die Universität Frankfurt eingeladen, wo sie fünf Vorlesungen mit dem Titel *Probleme zeitgenössischer Dichtung*

hielt. 1961 wurde ihre ersten Erzählungsband *Das dreißigste Jahr* veröffentlicht, für den sie den Berliner Kritikerpreis erhielt (Bartsch, 1997: 175).

1962 reiste Bachmann, die nach der Trennung von Max Frisch, die sie als die größte Niederlage ihres Lebens bezeichnete, eine große Enttäuschung und Erschütterung erlebte, auf Einladung der *Ford Foundation* 1963 nach Berlin und blieb dort bis 1965 (Albrecht & Götsche, 2020a: 14-15). 1963 wurde aus dem Projekt der Todesarten die Idee eines Romans, den sie in drei Bänden zu schreiben beabsichtigte. Ein Jahr später reiste sie mit dem Wiener Schriftsteller Adolf Opel nach Prag, Ägypten und in den Sudan (Bartsch, 1997: 176). Nach ihrer Rückkehr nach Berlin wurde sie mit dem Georg-Büchner-Preis für Literatur ausgezeichnet, dem renommiertesten deutschen Preis (Albrecht & Götsche, 2020a: 16).

1966 kehrte sie nach Rom zurück, wo sie bis zu ihrem Tod blieb, und arbeitete weiter intensiv an ihrem Projekt *Todesarten* (Bartsch, 1997: 177). 1970 erschütterte sie der Selbstmord von Paul Celan zutiefst. 1971 erschien ihr Roman *Malina* (Albrecht & Götsche, 2020a: 20), der als Ouvertüre zu ihrem Entwurf für *Todesarten* begann, aber zeitlebens ihr erster und einziger Roman blieb, und 1972 der Erzählband *Simultan* (Bartsch, 1997: 177). In der Nacht vom 25. auf den 26. September wurde Bachmann bei einem Brand in ihrem Haus in Rom schwer verletzt und in das Krankenhaus Sant'Eugenio gebracht, wo sie am 17. Oktober starb, da sie ihr Leiden nicht mehr ertragen konnte (Albrecht & Götsche, 2020a: 22).

1.2. DAS LITERARISCHE UNIVERSUM VON INGEBORG BACHMANN

Ingeborg Bachmann gilt mit ihren Gedichten, Erzählungen, Hörspielen, Prosatexten, philosophischen Essays und Libretti als eine der bedeutendsten Dichterinnen und Schriftstellerinnen der österreichischen und der Weltliteratur des 20. Jahrhunderts.

Das Interesse der Dichterin an Literatur, Philosophie und Musik begann schon in frühen Jahren, und die Grenzen der Genres in seinem literarischen Universum sind meist transitiv. Das liegt daran, dass sie dazu neigt, ihre Wahrnehmungen, Empfindungen und Erkenntnisse über sich selbst und die Wirklichkeit auf vielfältige und ganzheitliche Weise auszudrücken, ohne sich auf einen einzigen Bereich zu beschränken. In einem Interview, das Kuno Raeber 1960 für eine in München erscheinende Zeitschrift führte, antwortete

Bachmann auf die Frage, ob es sie störe, dass die Leser sie in erster Linie als Lyrikerin betrachteten: *„Es ist mir gleichgültig, unter welchen Begriff ich zu stehen komme“* (Bachmann, 1983: 41), womit sie andeutete, dass sie mit dem *„Einteilungswahn“* der Kritiker nicht einverstanden sei und darüber hinaus wirksam sein wolle, indem sie sich in jedem ihrer Werke in verschiedenen Gattungen als Ganzes präsentiere (ebd.). In einem 1965 in der Volkszeitung veröffentlichten Interview mit Harald Grass gab sie eine ähnliche Antwort auf die Frage nach der Quelle der Gattungsvielfalt ihrer Werke. Ihre Meinung über den Wunsch des Autors, sich als Ganzes zu präsentieren, erklärt sie so, *„Es ist so, als würde sich alles in einem Kreis abspielen [...] Die Möglichkeiten müssen nur erfasst und richtig bearbeitet werden“* (ebd.: 58).

Wie aus diesen Aussagen hervorgeht, ist der wichtigste Faktor, der die vielseitige schriftstellerische Tätigkeit des Autors in verschiedenen Genres ermöglicht, die Tatsache, dass die Realität eine Struktur ist, die das Potenzial hat, auf verschiedene Weise enthüllt zu werden, und dass der Autor gleichzeitig die Fähigkeit hat, diese Potenziale zu finden, zu enthüllen und sie richtig auszudrücken. Auch diese Aussagen können dahingehend interpretiert werden, dass die schriftstellerische Tätigkeit des Autors die Gesamtheit seines literarischen Universums in einem sich ständig erweiternden Kreis umfasst, der nicht durch scharfe Linien und bestimmte Grenzen getrennt ist, was die Fähigkeit des Autors unterstreicht, die Realität auf vielfältige Weise zu erfassen und auszudrücken. Das Konzept der Grenzen ist ein zentraler Punkt in Bachmanns Schreiben und Leben. Sie hat ihr ganzes Leben damit verbracht, zwischen verschiedenen Städten/Ländern hin- und herzureisen, ohne sich von topografischen Grenzen aufhalten zu lassen, ja Grenzen geradezu herauszufordern. In seinen Texten steht diesmal der Drang zur Grenzüberschreitung in sprachlicher, geistiger oder psychologischer Hinsicht im Vordergrund:

„Im Süden, an der Grenze, in einem Tal, das zwei Namen hat- einen deutschen und einen slowenischen. Und das Haus, in dem seit Generationen meine Vorfahren wohnten - Österreicher und Windische -, trägt noch heute einen fremdklingenden Namen. So ist nahe der Grenze noch einmal die Grenze: die Grenze der Sprache - und ich war hüben und drüben zu Hause, mit den Geschichten von guten und bösen Geistern zweier und dreier Länder; denn über den Bergen, eine Wegstunde weit, liegt schon Italien“ (Bachmann zitiert nach Bartsch, 1997: 169).

Bartsch führt die Zentralität des Themas *Grenze* für Bachmann darauf zurück, dass die Autorin ihre Kindheit und Jugend in Kärnten, einer Provinz im italienisch-slowenischen Grenzgebiet südlich von Österreich, verbracht hat (Bartsch, 1997: 169). Wie aus dem Zitat hervorgeht, sind „sprachliche Grenzen“, ein weiterer Aspekt des Begriffs „Grenze“, ein wichtiger Aspekt, der Bachmanns literarische Welt charakterisiert und mit Wittgensteins berühmtem Gedanken „*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*“ (Wittgenstein, 1969: 89) aus seinem *Tractatus Logico-Philosophicus* und dem letzten Satz des Werks „*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*“ (ebd.: 115) übereinstimmt. Wittgenstein ist für Bachmann, die selbst Philosophie studiert hat und deren Leidenschaft für die Philosophie in ihrem Denken und Wirken auffallend deutlich wird, von besonderer Bedeutung (Bachmann, 1998: 124). Es ist auch bekannt, dass Bachmann Essays und Artikel über Wittgenstein geschrieben hat. Wittgenstein zieht die Grenzen der Sprache zwischen dem Sagbaren (der Welt der Tatsachen) und dem Unsagbaren (dem Mystischen) und vertritt die Ansicht, dass das Unsagbare nicht ausgesprochen werden sollte und der Kunst überlassen werden sollte: „*Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische*“ (Wittgenstein, 1969: 115) und „*Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort*“ (Wittgenstein, 1969: 114).

Bachmann teilt Wittgensteins Ansicht und glaubt, dass die Grenze des Unsagbaren durch die Kunst überwunden werden kann. Bachmann glaubt, dass der Punkt, den Wittgenstein das Unsagbare und den Ort des Schweigens nennt, durch die Sprache der Kunst durchbrochen werden kann, und dass die zu diesem mystischen Bereich gehörenden Wahrheiten, die nicht empirisch verifiziert werden können, durch die Kunst erkannt werden können. Die Aufgabe der Kunst und der Poesie besteht seiner Meinung nach darin, diese Grenzen zu überschreiten und eine Utopie der Möglichkeiten zu schaffen (Achberger, 1995: 60).

Das Thema der Utopie nimmt in Bachmanns Textuniversum einen wichtigen Platz ein und wird als Schlüssel zur Überwindung von Grenzen formuliert. Diese Konzeption sollte nicht als „Sprung“ oder „Flucht“ von der Realität zur Utopie verstanden werden. Im

Gegenteil, Bachmanns unersättliche Suche hat sich zeitlebens auf die Realität und die Wahrheit konzentriert. Bachmanns Konzeption „Utopie“ hat die Aufgabe, der Hoffnung in der Wirklichkeit Raum zu geben, sie festzuhalten und ein Licht gegen die Dunkelheit zu sein, die die Welt bedeckt:

„[...] zur Problemkonstante Tod und Ausgelöscht werden gesellt sich als Kontrapunkt das Wunschbild nach dem Möglichen, die Sehnsucht nach Glück, Utopie. Zu ihrem Werk gehört diese Suche nach dem anderen Zustand der Utopie. Eigen ist ihm auch ein Ursprungserlebnis des Schönen, der Liebe und des Erkenntnis Glücks. Auch wenn sie sich vom Gesang des Schönen abgewendet hat und vor allem in den Todesarten, wie sie ihr Hauptprojekt des Schreibens nannte, die Traumatisierungen zur Darstellung bringt, schafft sie dennoch, aus einem unstillbaren Utopie-Verlangen heraus, einen Entwurf von zukünftigem Sein, in dem das Wahre, Schöne und das ersehnte Glück sich einstellen, natürlich und märchenhaft zugleich. So erhält das Ausloten des Unentrinnbaren ein Gegengewicht im Entwurf von Hoffnungsvollem, das der unstillbaren Utopie Sehnsucht entspringt“ (Beicken zitiert nach Bombrych, 2020: 16).

Bachmann konstruiert mit ihrem utopischen Entwurf eine alternative Realität, die sie zu einem Teil der Wirklichkeit machen will und die sie als Möglichkeit innerhalb der Wirklichkeit konstruiert. Dies ist für sie die größte Triebfeder und Motivation zum Weiterleben und zugleich für ihre schriftstellerische Energie:

„Man hat mich schon manchmal gefragt, warum ich einen Gedanken habe oder eine Vorstellung von einem utopischen Land, einer utopischen Welt, in der alles gut sein wird und in der wir alle gut sein werden. Darauf zu antworten, wenn man dauernd konfrontiert wird mit der Abscheulichkeit dieses Alltags, kann ein Paradoxon sein. Ich glaube wirklich an etwas und das nenne ich „Ein Tag wird kommen“. Und eines Tages wird es kommen, ja, wahrscheinlich wird es nicht kommen, denn man hat es uns ja immer zerstört. Es wird nicht kommen, und trotzdem glaube ich daran, denn wenn ich nicht daran glauben kann, kann ich auch nicht mehr schreiben“ (Bachmann, 1983: 144-145).

Der Begriff der Utopie bildet den thematischen Inhalt der fünften Vorlesung, die Bachmann an der Universität Frankfurt unter dem Titel "Probleme des zeitgenössischen Schreibens" mit dem Titel "Literatur als Utopie" gehalten hat. Dabei ist zu beachten, dass seine Utopie eine Frage der Sprache ist (Bürger, 1984: 15). In einem dieser Vorträge verwendet Bachmann den Ausdruck *„Hätten wir das Wort, hätten wir die Sprache, wir bräuchten die Waffen nicht“* (Bachmann, 2020, 12).

Ihrer Meinung nach sollte ein Schriftsteller die Kraft der utopischen Sprache als Hoffnung nutzen, um die Welt zu verändern, um die Dunkelheit, die die Welt beherrscht, in Licht zu verwandeln. Sie glaubt, dass dies nur durch den Aufbau einer neuen Welt und durch

eine neue Sprache möglich ist: „*Keine neue Welt ohne neue Sprache*“ (Bachmann, 2023: S. 50). Wie aus dem Zitat hervorgeht, nutzt sie alle ihre Schreibprozesse als Widerstand gegen den katastrophalen Lauf der Welt. Das größte Ziel, das sie durch die Literatur zu erreichen versucht, ist die Veränderung und Umgestaltung der Welt. Bachmann, die sich schon früh für Literatur und Schreiben interessierte, gibt an, dass sie als Kind ihre Hausaufgaben in fünf Minuten erledigte und unter dem Vorwand, Hausaufgaben zu machen, ständig schrieb (Bachmann, 1998: 151). Ihre früh einsetzende Leidenschaft für das Schreiben wurde zu einer Art und Weise, ihr Dasein zu rechtfertigen und sich am Leben festzuhalten. Ein Jahr vor ihrem frühen Tod im Jahr 1973 äußerte sie sich wie folgt über ihre Leidenschaft für das Schreiben: „*Eine Stunde wie diese hat absolut nichts zu tun mit allen meinen anderen Stunden, meine Existenz ist eine andere, ich existiere nur, wenn ich schreibe, ich bin nichts, wenn ich nicht schreibe, ich bin mir selbst vollkommen fremd, aus mir herausgefallen, wenn ich nicht schreibe*“ (Bachmann zitiert nach Stoll, 2013: 9). In diesem Zitat wird deutlich, dass die Verbindung zwischen dem Selbst des Schriftstellers und seiner Existenz durch den Akt des Schreibens hergestellt wird. Für Bachmann, die angibt, dass sie sich entfremdet und von sich selbst entfernt fühlt, wenn sie nicht schreibt, wird das Schreiben zu einer Erfahrung, die es ihr ermöglicht, momentane Übergänge zu einer existentiellen Integrität zu machen, indem sie die Trennung zwischen ihrer Existenz und ihrem Selbst aufhebt. Anders ausgedrückt, das Schreiben für Bachmann ist tatsächlich eine Art Atmen und sogar Leben.

Bachmanns textliches Universum ist vielschichtig. Diese Schichten setzen sich aus biografischen, historischen, philosophischen und psychologischen Elementen zusammen, die ihr Schreiben vorantreiben und ihre Autorenexistenz charakterisieren und die in ihrem bewegten persönlichen und gesellschaftlichen Leben, ihrer Weltanschauung, ihrer Stimmung und ihren emotionalen Zuständen verwurzelt sind.

Generell ist Bachmanns Leben durch eine Reihe von zerstörerischen Liebesbeziehungen, Trennungen, Serienenttäuschungen, Schmerzen, Umbrüchen und Verschwinden, psychisch-geistig-physiologischen Zusammenbrüchen, Krankheiten, Verletzungen, Brüchen, Traumata, Depressionen, Nervenzusammenbrüchen und Angstattacken gekennzeichnet. Bachmann verflechtet all diese Prozesse mit ihrem künstlerischen Schaffen, integriert sie mit großem Geschick und Feingefühl in das literarische

Universum und verwandelt sie mit einer einzigartigen Kreativität in Gedichte und Prosatexte (Stoll; 2013: 12). In ihren Gedichten und Prosatexten überlagern und kumulieren sich die tödlichen Wunden, die sie im Laufe ihres Lebens erlitten hat, die Emotionen und Empfindungen, die sie tief erlebt hat, zu einem vielschichtigen literarischen Universum. In dieser vielschichtigen Struktur, die Bachmanns textuelles Universum ausmacht, steht jede Schicht in Beziehung zu den anderen, und die unverzichtbaren Einheiten bilden ein Ganzes. Diese vielschichtige Struktur eröffnet Raum für multiperspektivische Perspektiven und vielschichtige Lesarten. Stoll (2013: 31-32), der argumentiert, dass in Bachmanns künstlerischer Existenz viele Perspektiven zusammenkommen, macht auf die Vielstimmigkeit aufmerksam, die durch die biografische Vielfalt, die lebensgeschichtliche Breite und den topografischen Reichtum in ihren Werken entsteht. Diese Eigenschaft trägt ihre Texte auch über die Zeit hinaus, die Bedeutung der Texte endet an keinem Punkt, und so bleiben ihre Texte lebendig und faszinieren den Leser weiterhin. Diese Schichten, die Bachmanns Schaffensprozess ausmachen, sind geprägt durch den Zweiten Weltkrieg und die Zeit des Kalten Krieges, vor allem zu ihren Lebzeiten, durch die zerstörerischen Liebesaffären, die sie in ihrem Privatleben erlebte, sowie durch die materiellen und moralischen Schwierigkeiten in ihrem Leben als freie Schriftstellerin und die traumatischen Auswirkungen all dessen. Die erste und größte dieser traumatischen Auswirkungen ist das Phänomen des Krieges in seiner Kindheit.

In der Geschichte des 20. Jahrhunderts gab es zwei große Kriege, den Holocaust und dann die Schwierigkeiten des Kalten Krieges. Obwohl sie den Krieg nicht persönlich erlebt hat, wurde Bachmann in den ersten Jahren ihres Lebens durch die Atmosphäre des schrecklichen Krieges voller lebensbedrohender, schrecklicher und schmerzhafter Zerstörung schwer traumatisiert. Diese dunkle Atmosphäre fügte ihrer Psyche tiefe und irreparable Wunden zu. Dieses frühe Trauma, das den Lebenshintergrund der Autorin bildete und fast zu einem Wendepunkt in ihrem Leben wurde und weitgehend in den Schichten des Textes verschlüsselt war, begleitete sie bis zum letzten Augenblick ihres Lebens in Form von körperlichen und psychischen Krankheiten, und die Spuren des Traumas durchdrangen jeden Aspekt ihres Lebens. In einem Interview von 1971, in dem sie nach ihren Kindheitserinnerungen gefragt wurde, erzählte sie eine schockierende Erinnerung aus ihrer Kindheit:

„Es hat einen bestimmten Moment gegeben, der hat meine Kindheit zertrümmert. Der Einmarsch von Hitlers Truppen in Klagenfurt. Es war etwas so Entsetzliches, daß mit diesem Tag meine Erinnerung anfängt: durch einen zu frühen Schmerz, wie ich ihn in dieser Stärke vielleicht später überhaupt nie mehr hatte. Natürlich habe ich das alles nicht verstanden in dem Sinn, in dem es ein Erwachsener verstehen würde. Aber diese ungeheure Brutalität, die spürbar war, dieses Brüllen, Singen und Marschieren – das Aufkommen meiner ersten Todesangst. Ein ganzes Heer kam da unser stilles, friedliches Kärnten...“ (Bachmann, 1983: 111).

Die Verwundungen seiner Psyche und seines Nervensystems durch den lebensbedrohlichen Terror der nationalsozialistischen Truppen zu Beginn seines Lebens und das Erleben dieser tödlichen Vernichtung waren ein entscheidender Wendepunkt in seinem Leben. In jenen Jahren schloss sich ihr Vater den nationalsozialistischen Truppen an und war monatelang von zu Hause abwesend, während ihre Mutter und ihre Geschwister im väterlichen Bauernhaus im Gailtal Zuflucht suchten. In Klagenfurt, wo sie sich aufhielt, um ihre Ausbildung abzuschließen, erlebte Bachmann sowohl die erdrückende Einsamkeit der Entbehrung ihrer Familie als auch die verheerenden Auswirkungen des nationalsozialistischen Grauens (Stoll, 2013: 38).

Die Schrecken des Krieges lösten in der Psyche des Dichters ein tiefes Trauma aus, das sein Leben lang seine Wirkung nicht verlor und sich in seiner Poetik widerspiegelte. Der berühmte Traumapsychiater Gabor Maté (2023: 32), der erklärt, dass das Wort „Trauma“, das ursprünglich aus dem Griechischen stammt, „Wunde“ bedeutet, definiert Trauma wie folgt:

„Trauma“ ist eine innere Verletzung, ein dauerhafter Bruch oder eine Spaltung des Selbst aufgrund schwieriger oder verletzender Ereignisse. [...] es ist eine seelische Verletzung, die in unserem Nervensystem, in unserem Geist und Körper verankert ist, die weit über die Ereignisse hinausgeht, die sich ereignen, und die jeden Moment ausgelöst werden kann. Es handelt sich um eine Konstellation von Herausforderungen, die sich aus der Wunde selbst und den Restbelastungen zusammensetzt, die unserem Körper und unserer Seele auferlegt: die ungelösten Emotionen, die uns verfolgen; die Bewältigungsdynamik, die sie diktieren; die tragischen, melodramatischen oder neurotischen Szenarien, die wir unbewusst, aber unerbittlich erleben; und vor allem die enormen Schäden, die sie unserem Körper zufügen“.

Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich Bachmanns Leben, ihre Persönlichkeit, die Tiefe ihres Bewusstseins und ihrer Wahrnehmung, ihre geistige und emotionale Sensibilität, ihre Empfindsamkeit, ihre Suche, ihre Leiden, ihre Krankheiten, ihre persönlichen Beziehungen, ihre schöpferischen Prozesse und die Gründe, warum sie alle so sind, wie

sie sind, mit den Traumata in Verbindung bringen, die sie durchgemacht hat, indem sie die Zusammenhänge Stück für Stück aufdröseln. Diese Traumata untergraben einerseits auf tragische Weise das letztendliche Wohlbefinden des Autors im Laufe seines Lebens, andererseits werden sie zur treibenden Kraft seiner Poetik.

Peter A. Levine, ein renommierter klinischer Psychologe, der sich seit mehr als vierzig Jahren mit dem Trauma befasst und den Ansatz des *Somatisches Erleben* zur Heilung von Traumata eingeführt hat, argumentiert, dass ein Trauma dann auftritt, wenn „*unsere Fähigkeit, auf die wahrgenommene Bedrohung zu reagieren, in irgendeiner Weise besiegt ist*“ (2008: 14), wenn wir uns angesichts der Ereignisse „überwältigt“, „überfordert“ und „hilflos“ fühlen, und dass der besonders kritische Faktor darin besteht, dass die Person eine „Wahrnehmung der Bedrohung“ für ihr Leben empfindet und nicht in der Lage ist, mit dieser wahrgenommenen „Bedrohung“ fertig zu werden (ebd.: 15-17).

Unfähig, die Schrecken des Krieges, die ihr Leben in ihrer frühen Kindheit bedrohten, zu verkraften –denn der Krieg als kollektiver Gewaltakt ist kein Phänomen, das individuell bewältigt oder überwunden werden kann–, wurde Bachmann von ihren Schrecken schwer gezeichnet und in einer Weise schwer traumatisiert, die ihr Leben von Anfang bis Ende prägen sollte. Nach dieser ersten Wunde erhielt Bachmann im Laufe ihres Lebens weitere Wunden, und ihre nicht verheilten und ständig blutenden Wunden machten sie von Zeit zu Zeit schwach und kraftlos, was sie zu Krankheiten und Nervenzusammenbrüchen führte. Die Behandlungen, die sie in Krankenhäusern und psychiatrischen Kliniken erhielt, Alkohol, Schlaftabletten und Beruhigungsmittel reichten nicht aus, um ihre blutenden Wunden zu lindern, und schließlich setzten diese tiefen Wunden ihrem Leben ein Ende.

Die Beziehung zwischen Bachmann, der Tochter eines Nazi-Offiziers, und Paul Celan („Tätertochter und Opfersohn“), einem jüdischen Dichter, dessen Familie in den Nazilagern ermordet wurde (Stoll, 2013: 131), war ein dramatisches Ereignis in der Geschichte der deutschen Literatur, und obwohl sie durch gelegentliche Trennungen und Entfernungen unterbrochen wurde, setzte sie sich mit einander gewidmeten Briefen und Gedichten fort, nachdem Celan sich in Paris niedergelassen hatte (Kızıler Emer, 2020: 527-544). Im Jahr 1967 fand ihre Beziehung ein endgültiges Ende. Trotzdem wurde das Band zwischen ihnen bis zu Celans Selbstmord im Jahr 1970 nie gebrochen. Diese

Beziehung hat das Leben der beiden großen Dichter tief beeinflusst. So sehr, dass Bachmann (1994: 204) nach Celans Tod in *Malina* schreibt: „*Mein Leben ist zu Ende, denn er ist auf dem Transport im Fluß ertrunken, er war mein Leben. Ich habe ihn mehr geliebt als mein Leben*“.

Die kürzlich erschienene *Herzzeit*, eine Sammlung der Korrespondenz von Bachmann und Celan, dokumentiert die Liebe zwischen den beiden großen Dichtern, die 2016 zu einem Bestseller wurde und 2017 Ruth Beckermanns Film *Die Geträumten* inspirierte (Albrecht & Götsche, 2020b: 28). Nach der Trennung von Paul Celan lernt Bachmann den Schriftsteller Max Frisch kennen, zieht mit ihm nach Zürich und beginnt ein neues Leben (Albrecht & Götsche, 2020a: 11). Die Beziehung der beiden war komplex und wechselhaft. Diese Beziehung fand 1962 ein dramatisches Ende, als Frisch ihr mitteilte, dass er sich in eine Frau namens Marianne Oellers, eine Literaturstudentin, verliebt hatte. Bachmann, die ihre Trennung als „totalen und fast tödlichen Zusammenbruch“ interpretierte, wurde nach der Trennung in die Bircher-Benner-Klinik in Zürich eingewiesen (Stoll, 2013: 325). In einem Brief an Hans Werner Henze schrieb sie, dass sie mit dieser Trennung die größte Niederlage seines Lebens erlitten habe und „*dass diese Trennung die größte Niederlage [ihres] Lebens bedeuter*“ (Bachmann zitiert nach Albrecht & Götsche, 2020a: 5).

Wiederum in einem Interview von 1971 sagte sie über die Trennung: „*Mann stirbt ja auch nicht wirklich an Krankheiten. Man stirbt an dem, was mit einem angerichtet wird*“ (Bachmann zitiert nach Stoll: 2013: 326). Nach dieser Beziehung, die sie tödlich verletzte, erwartet die Autorin eine Zeit der völligen Zerstörung. Durch den Nazi-Terror in ihrer frühen Jugend traumatisiert, wird Bachmann für den Rest ihres Lebens immer wieder in Liebesbeziehungen voller Schmerz und Brüche traumatisiert und tödlich verletzt. 1963 wechselte Bachmann von der Lyrik zur Prosa und konzentrierte sich auf ihr Romanprojekt „*Todesarten*“.

Sie begann mit der Arbeit an dem Roman *Malina*, dem ersten des Romanprojekts, das er als Trilogie zu schreiben plante. In seinem Werk befasst er sich hauptsächlich mit dem Phänomen des Krieges, aber es handelt sich nicht um die Art von Krieg, die zwischen Staaten auf der Makroebene stattfindet, sondern auf der Mikroebene, im täglichen Leben, zwischen Menschen und in der Natur der menschlichen Beziehungen, wenn zwei

Menschen einander verletzen und töten. Der Inhalt dieser Arbeit konzentriert sich nicht auf den realen Krieg, von dem alle in den Zeitungen und in den Nachrichten etwas erzählen. Denn der eigentliche Fokus liegt laut Bachmann auf diesen täglichen, alltäglichen Tötungen.

In einem Interview aus dem Jahr 1971 sagte die Autorin auf die Frage, ob sie die menschliche Gesellschaft wirklich für den größten „*Mordschauplatz*“ halte, den man sich vorstellen könne: „*Ja, haben Sie denn da einen Zweifel? Daß in dieser angeblich zivilen Welt, zwischen Menschen, die sich scheinbar gut benehmen, im Verborgenen ein permanenter Kriegszustand herrscht? Daß die Menschen einander umbringen, ganz langsam?*“ (Bachmann, 1983: 111). Bachmanns Traumata aus dem tödlichen (realen) Krieg, den sie in ihrer Kindheit erlebte, und die (metaphorischen) Kriegserfahrungen in ihren Beziehungen prägen die Themen Krieg und Tod, mit denen sie in ihrem Schaffensprozess von ihren frühen bis zu ihren letzten Werken ringt und sich auseinandersetzt:

„Ich habe schon vorher darüber nachgedacht, wo fängt der Faschismus an. Er fängt nicht an mit den ersten Bomben, die geworfen werden, er fängt nicht an mit dem Terror, über den man schreiben kann, in jeder Zeitung. Er fängt an in den Beziehungen zwischen Menschen. Der Faschismus ist das erste in der Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau, und ich habe versucht zu sagen, (...). Es gibt nicht Krieg und Frieden, es gibt nur den Krieg“ (ebd.: 144).

Für Bachmann, die andeutet, dass der Faschismus wie ein Virus auch in Zeiten des sogenannten Friedens unter den Menschen zirkuliert und die Menschen von innen heraus vergiftet und tötet, wird es keinen Frieden geben, solange das Töten zwischen den Menschen nicht aufhört, und deshalb ist das Leben für sie eine totale „*ungeheuerliche Kränkung*“ (ebd.: 77). Bachmann erklärt in ihrer Rede anlässlich der Verleihung eines Preises für die im Krieg erblindeten Menschen, dass es das Ziel eines Schriftstellers sei, den Menschen die Wahrheit zu zeigen und das Unsichtbare sichtbar zu machen. Der Schriftsteller müsse dies durch die Kunst verwirklichen können (Bachmann, 1990: 75). Bachmann verwendet den Ausdruck „Es ist eine schreckliche und unbegreifliche Auszeichnung“ (ebd.) für das erwähnte große menschliche Leid.

Die Aufgabe des Schriftstellers besteht nicht darin, eine Illusion zu schaffen und sie zu verbergen, sondern sie sichtbar zu machen, indem er sie in seinen Werken konkretisiert

und den Menschen die Augen für die Wahrheit öffnet. Egal, wo man ist, man sollte die Suche nach der Wahrheit und dem, was man für wahr hält, nicht aufgeben. Denn, so sagt sie, „*die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar*“ (ebd.). Die Traumata, die Bachmann in ihrem eigenen Leben erlebte, zerbrachen ihre Wahrnehmung der Realität und erschütterten ihr Ego, was sie zur größten Sucherin nach der Wahrheit machte. Die Traumata untergraben die Wahrnehmung der Realität und die Authentizität der Welt, in der man lebt. Sie reißen das Individuum von seiner Existenz und seiner Realität weg und werfen es weit weg.

Die lebenslange Suche die Autorin nach der Wirklichkeit hat sie zur Philosophie und insbesondere zum Existenzialismus geführt. Sie versuchte, die Antworten, die sie in ihren intellektuellen Bemühungen und insbesondere in der Philosophie nicht finden konnte, mit ihrem ständig lesenden und forschenden Geist zu finden. In einem Interview mit Bachmann (1998: 151) sagte sie, dass sie damals nur daran dachte, nach Wien zu gehen, um Philosophie zu studieren, was sie auch tat. Bachmann, die zunächst mit dem Gedanken spielte, eine akademische Laufbahn in der Philosophie einzuschlagen, arbeitete einige Monate als Assistentin von Ernst Topitsch am Lehrstuhl ihres Doktorvaters Viktor Kraft. Dieses Ziel gab sie jedoch bald wieder auf und wandte sich der Literatur zu. Bachmann, die trotz ihrer Hinwendung zur Literatur ihre philosophischen Lektüren und Studien stets fortsetzte, ist auch als philosophische Dichterin im Grenzbereich zwischen Philosophie und Literatur untersucht worden (Heinz et al., 2024: 1-2).

Bachmann teilt Wittgensteins Ansicht, dass die Fragen, die Wissenschaft und Philosophie blockiert sind und nicht beantworten können, außerhalb der Grenze, also im mystischen Bereich liegen. Die Autorin ist der Meinung, dass nur durch die Kunst etwas über solche Fragen wie den Sinn des Lebens gesagt werden kann, die, weil sie nicht überprüfbar sind, außerhalb der Grenze bleiben und verschwiegen werden müssen - nur durch die Kunst. Man kann sagen, dass die Nähe des Autors zu Wittgensteins Sprachphilosophie durch diesen Gedanken ausgelöst wurde, denn „*Bachmann ist fasziniert von Wittgensteins verzweifelte[r] Bemühung um das Unaussprechliche*“ (Bartsch, 1997: 20).

Es lässt sich sagen, dass Bachmanns Orientierung am Existenzialismus durch ihre Teilnahme an den „Übungen zur Existentialphilosophie“ (Tiahovska & Hamaniuk, 2023: 3) bei Professor Leo Gabriel ausgelöst wurde, der ihr Interesse an Heidegger während

ihres Philosophiestudiums weckte. Darüber hinaus war die Problematisierung des menschlichen Lebens, der inneren Welt und der Erfahrungen in der existenzialistischen Philosophie und ihr Versuch, die Fragen nach dem Sinn des Lebens und der Existenz zu untersuchen und zu beantworten, einflussreich für die Entstehung dieses Interesses. Hinzu kommt, dass die Werke der französischen Existentialisten damals in der ganzen Welt auf große Resonanz stießen und vor allem die gebildeten und jungen Massen ansprachen. Der Verlust des eigenen authentischen Selbst als zentrales Problem der Existenzphilosophie ist von vielen Existenzphilosophen aufgegriffen und analysiert worden. Diese Studie wird den Themen wie der Suche nach dem Selbst und der Authentizität, die die Grundbausteine des Existentialismus sind, nachspüren, die Bachmann parallel zum Existentialismus aus ihrem Leben, ihrer Weltsicht und ihren Empfindungen in ihre Werke gegossen hat.

Das Thema „Obdachlosigkeit“, die Trennung zwischen Selbst und Existenz, das Gefühl, nirgendwo hinzugehören und sich nirgendwo zu Hause zu fühlen, lässt sich auf die fatalen Traumata zurückführen, die Bachmanns Leben seit ihrer frühen Kindheit geprägt haben. Denn wenn ein Individuum ein Trauma erlebt, wird die Verbindung zu seinem Selbst unterbrochen, und ein Trauma „*stellt einen Riss in seinem Selbst und in seiner Beziehung zur Welt dar. Dieser Riss ist die Essenz des Traumas*“ (Maté, & Maté, 2023: 35). In Bachmanns Prosa und Lyrik, auch in *Malina*, taucht das Motiv des „Risses“ häufig auf. Traumatische und existenzialistische Themen wie der Abfall von sich selbst (Heidegger), der Riss zwischen Ich und Existenz, die Trennung zwischen Ich und Welt, sind psychobiografischen Ursprungs und verschmelzen mit einem einzigartigen künstlerischen Schaffensprozess und bilden so die Hauptgrundlage der Texte des Autors. Bachmanns „*[b]eheimatet in der Sprache und im Leben doch heimatlos*“ (Stoll, 2013: 12), die das Gefühl hat, nur zu existieren, wenn sie schreibt (Bachmann zitiert nach Stoll, 2013: 9), entspricht Heideggers „*Die Sprache ist das Haus des Seins*“ (Heidegger, 2013: 5). Bachmanns Dissertation, Die kritische Aufnahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers, wurde tatsächlich mit einem kritischen Zugang zu Heideggers Philosophie geschrieben.

In einem Interview aus dem Jahr 1973 erklärte die Autorin, dass sie eigentlich eine These gegen Heidegger schreiben wollte (Bartsch, 1997: 18). An dieser Stelle ist anzumerken, dass es nicht das Ziel dieser Studie ist, zu beweisen, dass Bachmann beim Verfassen ihrer

Werke (insbesondere *Malina*, das Gegenstand dieser Studie ist) von Heidegger oder existenzialistischen Philosophien beeinflusst wurde, sondern die Elemente aufzuzeigen, die es ermöglichen, dieses Werk im Sinne der existenzialistischen Philosophie zu interpretieren.

Es gibt jedoch auch Studien, die behaupten, dass Bachmann von existenzialistischen Philosophien beeinflusst wurde. Eberhardt argumentiert in seinem Artikel *Existentialphilosophie und Existentialismus*, dass Bachmanns Texte verschiedenen existenzialistischen Lesarten unterworfen wurden. Nach den Informationen, die er in seinem Artikel anführt, zum Beispiel: Zeitgenössische Kritiker wie Helmut Heißenbüttel und Hans Egon Holthusen lesen Bachmanns Texte in existenzialistischen Begriffen. Auch Dirk Götsche (2020: 295-296) hat in verschiedenen Studien auf die Spuren des französischen Existentialismus und der Camus'schen Charaktere in den Texten des Autors aufmerksam gemacht. Eberhardt (2020: 296) nennt auch Informationen wie das Vorhandensein von Camus-Büchern in Bachmanns Bibliothek, die berühmten Frankfurter Vorlesungen der Autorin, in denen sie die von Sartres Text „*Was ist Literatur?*“ angestoßene Debatte aufgreift, und das Vorhandensein von intertextuellen Bezügen zwischen dem Hörspiel *Der gute Gott von Manhattan* und Camus' *Der Mann in der Revolte*. Darüber hinaus argumentiert Eberhardt (2004 :137) in einem anderen Artikel mit dem Titel *Bachmann und Nietzsche*, dass das Werk der Autorin manchmal mit Nietzsche, dem Ahnherrn der Existenzialisten, in Verbindung gebracht wird, und weist auf die Bezüge zu Nietzsche in Bachmanns Texten hin. Außerdem stützt er diese Behauptung auf ein starkes Argument, nämlich Nietzsches Versuch, die „*sprachlichen Grenzen der Philosophie*“, die zu verschweigen Wittgenstein vorgeschlagen hatte, durch das Poetische zu überwinden.

Andere Studien zum Existenzialismus und zu Bachmanns Heidegger-Rezeption haben gezeigt, dass die Autorin sowohl in ihren Gedichtbänden als auch in ihrer Kurzgeschichtensammlung *Das dreißigste Jahr* den Heideggerschen Jargon verwendet, In *Die gestundete Zeit* konzentriert sie sich auf die Interpretationen, dass Heidegger in *Sein und Zeit* auf den Begriff der Zeitlichkeit Bezug nimmt und dass er in seiner Rede *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar* auch existenzialistische Konzepte einbezieht (Tiahovska, Hamaniuk , 2023: 4).

Bartsch (1997: 6-7) stellt unter Bezugnahme auf die Meinungen zu diesem Thema fest, dass Bachmann nicht als existenzialistische Schriftstellerin charakterisiert wird, sondern als Vertreterin der Schriftsteller, die zur so genannten „existenzialistischen Phase“ der Nachkriegsliteratur gehören. Darüber hinaus weist sie darauf hin, dass Themen wie „Trauer und Klage über das Verlorene“, „der Sinn des Todes“, „die Angst vor dem Unheimlichen einer mechanisierten Welt“ und „die menschliche Einsamkeit“ in den Texten der Autorin eine existenzialistische Einordnung der Autorin nahelegen.

Im Lichte all der oben genannten Informationen lassen sich aus ihren Texten und ihrem Leben viele Eindrücke über Bachmanns Gedankenwelt gewinnen. So schafft Bachmann, deren Leben im wahrsten Sinne des Wortes eine Projektion eines Zusammenbruchs, einer Zerstörung ist, in ihrem Leben und in ihren Texten Raum für Hoffnung, indem sie sagt „*Es wird ein Tag kommen*“ und sich daran festhält. Denn nur so kann sie die Kraft finden, weiter zu leben und dies auch ihren Lesern zu vermitteln. Ein Leben ohne Glauben und Hoffnung ist für sie nicht möglich. Bachmann, die eine „*unheilbare Utopistin*“ (Kızıler, Emer, 2021: 99-100) ist, fordert mit ihren Texten und dem von ihr konstruierten Sprachuniversum Verzweiflung und Auslöschung heraus.

Sie ist immer auf der Suche nach der Wahrheit. Ihre philosophische Haltung und ihr intellektuelles Streben sind immer auf die Wahrheit ausgerichtet. In ihre Schriften und Gedichten setzt sie sich mit dem grausamen Lauf der Welt auseinander. Eine Seele, die die hoffnungslose Wendung der Welt in ihrem tiefsten Inneren spürte, erschüttert von Terror und Schmerz, konnte nur auf so kraftvolle Weise Hoffnung/Utopie vorbringen. Ihre Utopie war ein Licht der Hoffnung für das Leben. In den Flammen, die ihr Leben beendeten, verwandelte sie sich in einen *Phönix*. Ihre Texte wirken bis heute in der Welt nach.

KAPITEL 2

EIN ÜBERBLICK ÜBER DIE PHILOSOPHIE DES EXISTENTIALISMUS

In diesem Kapitel wird die Philosophie des Existentialismus vorgestellt, einschließlich ihrer Definition, Ursprünge, zentralen Themen und allgemeinen Argumente. Anschließend werden die Philosophien von Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre und Albert Camus als prominente Denker des Existentialismus erörtert. Im nächsten Schritt werden die Themen Authentizität, Angst, Freiheit, Entfremdung und Selbstwerdung (Individuation), die im Zentrum des Existentialismus stehen, erläutert. Abschließend wird die Beziehung zwischen Literatur und Existenzphilosophie im Kontext der Interdisziplinarität diskutiert.

2.1. EXISTENTIALISTISCHE PHILOSOPHIE ALS EXISTENZIELLE HALTUNG

Der Existentialismus (engl. existentialism, franz. existentialisme, dt. Existentialismus) leitet sich vom Begriff „Existenz“ (engl. existence, franz. existence, dt. Existenz, lat. existere oder existentia) ab. Als philosophische Bewegung lässt sich der Existentialismus im heutigen doktrinären Sinne vor allem im 20. Jahrhundert verorten. Im modernen Kontext hat sich die Problematik der Existenz, insbesondere durch die Entwicklung der Technologie und die zerstörerischen Auswirkungen der beiden großen Weltkriege, in unserer nihilistischen Welt vertieft. Diese ist geprägt von Wertlosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, was zu problematischen Situationen wie „Entfremdung“, „Absurdität“, „Angst“, „innerer Not“ und „Depression“ führt (Çüçen, 2022: 20).

Man kann sagen, dass der Existentialismus eine Philosophie ist, die den Forscher in eine schwierige Lage versetzt, da sie sich grundsätzlich gegen wissenschaftliche Aktivitäten wie Definition, Rahmung, Konzeptualisierung und Begrenzung als erste Schritte richtet. Diese Ablehnung rührt im Wesentlichen von der Sorge her, dass der Versuch, das Leben

zu definieren oder zu kategorisieren, zu einer endgültigen Vereinfachung und Reduzierung des Lebens führen würde und dass eine abschließende Definition vieles vom Leben ausschließen würde (Shinn & Hallie, 1968: 13). Aus diesem Grund lässt sich sagen, dass die existenzialistische Philosophie keine Haltung vertritt, die universelle Regeln umfasst und eine systematische Philosophie sein möchte. Daher stellt sich schon seit langem die Frage, wie die Einheit der existenzialistischen Philosophie zu charakterisieren ist, da sie weder eine Schule noch eine Bewegung darstellt (Michelmann, 2010: xvii). Das Bestreben, das Leben oder den Menschen zu konzeptualisieren und in einen kategorialen Rahmen zu fassen, also ihn als einen Bereich zu betrachten, der rational erklärt und verstanden werden kann, und ihn in den Mittelpunkt wissenschaftlicher Studien zu stellen, war vor allem das Ziel der positivistischen und analytischen Philosophien. Der Existentialismus kritisiert diese philosophischen Traditionen scharf und lehnt sie ab. Denn diese Haltung führt dazu, dass der irrationale Aspekt des Lebens – also jener Teil, der sich nicht mathematisch durch Vernunft und ein System von Regeln erklären lässt – sowie der konkrete, aktionale, emotionale, psychische und transphysische Aspekt der menschlichen Existenz ausgeschlossen werden. Der große Aufklärer Immanuel Kant trennte den irrationalen Aspekt des Menschen und des Lebens von den Kategorien der Vernunft, und in ähnlicher Weise schloss der berühmte Philosoph der analytischen Tradition, Wittgenstein, diesen Bereich von den philosophischen Bemühungen aus und überließ ihn vollständig den Grenzen. Diese Haltung führt zu einer Einschränkung des Wissens auf das, was messbar ist (Flynn, 2006: 4). Der Preis, den die Menschen angesichts dieser starren, rationalen Haltung zahlen mussten, die die menschliche Existenz und das Leben ausschließt, war hoch. Der Mensch wurde vertrieben, d. h. von der Erde abgeschnitten, allein und heimatlos gelassen, von sich selbst und der Welt entfremdet. Verzweifelt kämpft er zwischen seinem authentischen und nicht-authentischen Selbst, und besonders im 20. Jahrhundert, einem Zeitalter der neurotischen Angst, wurde er zu einem Schicksal verurteilt, das zwei Weltkriege hervorbrachte und die Menschheit einem düsteren Ende überließ (Barrett, 2023: 14-30). Der Existentialismus, der leugnet, dass der denkende und wissende Mensch auch ein existierender Geist ist, wendet sich gegen diese Haltung und stellt die menschliche Existenz in all ihren Aspekten in den Mittelpunkt (Mounier, 2023: 52-59). Man kann sagen, dass das Hauptziel des Existentialismus darin besteht, die menschliche Existenz

zu erleuchten und die Möglichkeiten für ein authentisches und echtes Leben wiederzubeleben (Barrett, 2023: 37-38).

Die existentialistische Philosophie lässt sich in Kürze als eine philosophische Haltung zusammenfassen, die die unlösbaren existenziellen Komplexitäten anerkennt, in denen der Mensch sich „unbestimmt“ (de Beauvoir), „verschoben“ (Merleau-Ponty), „geworfen“, „verurteilt“, „verdammte“, „verlassen“, aber auch „frei“ (Sartre und Heidegger) in einer Welt befindet, die „gleichgültig“ und „absurd“ (Camus) erscheint. Gleichzeitig widersetzt sich diese Philosophie rationalen, religiösen, autoritären, traditionellen, platonischen und jenseitigen Lösungen (Solomon, 2005: xi). Ausgehend von der Tatsache, dass sich die existenzialistischen Philosophien intensiv mit dem Menschen und seinem praktischen Leben auseinandersetzen, haben Forscher die Ursprünge des Existentialismus bis zu Sokrates zurückverfolgt. Die Philosophie des Sokrates kann als eine Praxis der „Fürsorge“ (epimeleia heautou) für sich selbst und das eigene Ich verstanden werden. Mit anderen Worten, Sokrates lehrte die Athener, sich in erster Linie um ihr eigenes Selbst zu kümmern (Flynn, 2006: 1). Søren Kierkegaard, der sich selbst als den „Sokrates von Kopenhagen“ bezeichnete (zitiert nach Akarsu, 1987: 193-196), und Friedrich Nietzsche, der der Menschheit den „Tod Gottes“ verkündete, gelten als die Wegbereiter des Existentialismus im 19. Jahrhundert. Nietzsches Ideen wie die Umwertung der Werte, der Nihilismus, das Übermenschliche, der Wille zur Macht sowie Kierkegaards Konzepte von Angst, Authentizität, Wahl, Verpflichtung, Freiheit und Verantwortung bildeten die Grundlage für die Existentialisten des 20. Jahrhunderts wie Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus und Maurice Merleau-Ponty (Michelmann, 2010: xiv). Im folgenden Abschnitt werden die existenzialistischen Philosophien von Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre und Albert Camus, die den Rahmen dieser Studie bilden, näher erläutert.

2.2. EXISTENTIALISTISCHE DENKER

In diesem Kapitel werden zunächst die Philosophien von Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche, die als Wegbereiter der existenzialistischen Philosophie gelten, erörtert. Anschließend werden die existenzphilosophischen Ansichten von Martin

Heidegger, Jean-Paul Sartre und Alber Camus, Existenzialisten, die besonders im 20. Jahrhundert bedeutend waren, erläutert.

2.2.1. Søren Aabye Kierkegaard

Søren Aabye Kierkegaard (1813–1855) gilt als der Begründer des modernen Existentialismus. Der in Kopenhagen geborene und aufgewachsene Kierkegaard, der Theologie und hegelianische Philosophie studiert hatte, kritisierte scharf den Hegelianismus, die damals vorherrschende Philosophie, die die Welt auf die Vernunft reduzierte, nach dem Motto: „*Alles Reale ist rational und alles Rationale ist real*“ (Mounier, 2023: 58). Er tat dies, indem er mit der Staatskirche und der Volkspresse polemisierte (Flynn, 2006: 29). Er wendet sich gegen das Ziel der westlichen philosophischen Tradition, das Universum zu rationalisieren, sowie gegen Existenzansätze, die als sinnlos gelten, weil sie weder beobachtbar noch schlüssig sind und zudem unsicher erscheinen. Denn ihm zufolge ist die Existenz kein Gegenstand, über den man spekulieren kann, sondern eine Realität, zu der das Individuum Zugang hat, indem es sie selbst erlebt und erfährt (Barrett, 2023: 160–163). Die menschliche Existenz ist also ein Phänomen, das erlebt und empfunden werden kann, und nicht ein theoretisches Wissen, das durch Denken und Konzeptualisierung erlangt werden kann.

Die Themen Wahl und Freiheit nehmen in Kierkegaards Philosophie einen wichtigen Platz ein, und diese Themen sind auch entscheidend für seinen Ansatz zur Existenz (zitiert nach Anderson, 2014: 54). Nach Kierkegaard wird die Existenz im eigentlichen Sinne, d. h. das Selbst, durch die „Entweder-Oder“-Entscheidungen des Einzelnen erlangt. Eine „Entweder-Oder“-Entscheidung, die dem Einzelnen im Moment der Wahl andere Möglichkeiten verwehrt, teilt sein Leben scharf in zwei Teile und wirft ihn in die Realität seines eigenen Selbst (Barrett, 2023: 156-163). Seiner Meinung nach ist die Existenz daher ein menschengespezifischer Zustand, der von den „Entweder-Oder“-Entscheidungen geprägt ist, die bei jedem Schritt des Individuums auftauchen und sich durch das ganze Leben ziehen (Bakewell, 2013: 19). Kierkegaard betont, dass die Möglichkeit der Freiheit von der Wahl des Individuums abhängt, und er sieht die Bedeutung einer echten Wahl in der Entscheidung, eine Wahl zu treffen, selbst. Denn ihm zufolge ist eine getroffene Wahl gut für das Individuum, wenn sie mit Leidenschaft getroffen wird, und nur auf diese

Weise kann das Individuum das Privileg erlangen, ein echtes Individuum zu sein (Akış, 2022: 90).

Für Kierkegaard bringt die Entscheidungsfreiheit, die der Mensch hat, auch Angst mit sich. Man empfindet ein Gefühl, das dem Schwindelgefühl ähnelt, das eine Person empfindet, die auf einer Klippe steht und auf die Vielzahl der Möglichkeiten blickt, die sich ihr bieten. Die Angst, die man empfindet, wird jedoch nicht durch den Sturz von der Klippe verursacht, sondern durch die Unsicherheit, ob man von der Klippe springen soll oder nicht (Bakewell, 2013: 19). Kierkegaard (2013b: 156), der Angst als eine Möglichkeit der Freiheit betrachtet, stellt eine Parallelität zwischen Angst und Freiheit her. Er ist der Meinung, dass das Individuum angesichts der Freiheit, die es genießt, mit Ängsten zu kämpfen hat. Diese Konfrontation ist eine existentielle Situation, und der Ursprung der vom Individuum erlebten Angst ist ebenfalls existentiell, denn nur eine Person, die sich bewusst ist, dass es vor ihr Möglichkeiten gibt, eine Wahl zu treffen, d. h. einen Raum der Freiheit, kann diese Angst erleben. So wird die Angst zu einer Möglichkeit der Freiheit (Akış, 2022: 91-92).

Die Probleme, mit denen sich Kierkegaard beschäftigt, umfassen Individualität, subjektive Wahrheit, Entscheidungsfreiheit, Wahlfreiheit sowie die Angst und Verzweiflung, die die Freiheit mit sich bringt. Seine Ideen hatten großen Einfluss auf Nachfolger wie Martin Heidegger, Karl Jaspers und Jean-Paul Sartre, und die von ihm behandelten Themen wurden zu den dominierenden Themen der modernen Existenzialphilosophie. Kierkegaard schrieb seine Doktorarbeit über die „sokratische Dialektik“ und, genau wie Sokrates, machte er es sich zur Aufgabe, die Menschen dazu anzuregen, wobei er betonte, dass es sinnlos ist, ein unreflektiertes und unhinterfragtes Leben sowie eine passive Existenz zu führen, und dass der Mensch sich von der Masse abgrenzen sollte, indem er sein Leben und seine Existenz hinterfragt und „aufwacht“ (Akarsu, 1987: 193-196). Kierkegaard akzeptiert es nicht, dass das Leben als Beobachter, als Wissenschaftler, der von außen zuschaut und objektive Wahrheiten annimmt, geführt werden sollte, denn dies würde seiner Meinung nach den Menschen von seiner Individualität isolieren und ihn von seiner eigenen Innerlichkeit, Subjektivität und Existenz entfremden (Cevizci, 2018: 934).

Kierkegaard akzeptiert keine absolute Realität und keine absoluten Werte, die für alle Menschen gelten, denn für ihn ist „Wahrheit Subjektivität“. Nach seiner Auffassung von Individualität können allgemeingültige, objektive, wissenschaftliche und absolute Wahrheiten das Individuum nicht anweisen, wie es in einem bestimmten Sinne leben soll. Vielmehr kann jedes Individuum in seinem Leben mit unterschiedlichen Situationen und Entscheidungen konfrontiert werden, sein Leben selbst lenken und seine eigenen Werte wählen. In diesem Zusammenhang ist es nicht so wichtig, was für eine Person wahr ist, sondern inwieweit sie leidenschaftlich an der Wahrheit hängt, an die sie glaubt, und was sie mit ihrem ganzen Wesen glaubt, ist das, was für sie wahr ist (Anderson, 2014: 43-51).

2.2.2. Friedrich Nietzsche

Megill (2022: 56-65), der darauf hinweist, dass Friedrich Nietzsche (1844-1900) ein Philosoph war, der den Grundstein für viele philosophische Ideen legte, die nach ihm kamen, einschließlich des Existentialismus und als Begründer der Idee der „ästhetischen Metakritik der Wahrheit“, erklärt, dass der Ausgangspunkt seiner Philosophie oft falsch interpretiert wird. Laut dieser Missinterpretation griff Nietzsche die herrschenden Moralvorstellungen an, weil sie nicht der menschlichen Natur entsprachen, und wollte die Idee einer natürlichen Moral durchsetzen, die der menschlichen Natur entspricht. Denn Nietzsche bestreitet, dass es überhaupt eine natürliche Moral gibt, der man folgen kann. Dieser Gedanke Nietzsches zeigt sich am deutlichsten in dem Aphorismus „*Es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen*“ (KSA 5 103; JGB 180) in seinem Werk *Jenseits von Gut und Böse* (1886). Denn hier betont Nietzsche, dass es keine moralischen Tatsachen gibt, sondern nur moralische Deutungen von Tatsachen. Aus diesem Grund richtet er seine Kritik nicht gegen die Begründer von Moralvorstellungen, sondern gegen deren Vergötterung. Er argumentiert, dass der Mensch, der erkannt hat, dass er durch den Tod Gottes im 19. Jahrhundert in eine Art Nihilismus getrieben wurde, der Schöpfer (Künstler) einer Existenz und einer Welt sein sollte, die nicht durch natürliche Grenzen begrenzt ist, anstatt sich über eine Welt zu beklagen, die nicht mit seiner Natur übereinstimmt (Megill, 2022: 60). In diesem Zusammenhang erklärte Nietzsche der platonisch-christlichen Metaphysik und der durch diese Denkweise geschaffenen Kultur den Kampf mit dem Vorhaben, dass „alle Werte neu bewertet werden sollten“ (Utku, 2010: 8). Das eigentliche

Thema seiner Philosophie ist die Überwindung. Diese Überwindung findet sich überall im Leben. Krankheit wird durch Gesundheit überwunden, die Werte einer Gesellschaft werden durch die nächste Generation überwunden, und jeder Lebensabschnitt eines Menschen schreitet durch die Überwindung des vorhergehenden voran (ebd.: 9). Was Nietzsche für die Existenzphilosophie wichtig macht, ist seine Analyse des menschlichen Lebens und der Existenz (Esenyel, 2022a: 112). Nietzsche wendet sich gegen das Christentum, das eine platonische Jenseitsfiktion ist, die das diesseitige Leben leugnet, sowie gegen die abendländische Philosophie und deren Abkömmling, die Wissenschaft, die den Menschen (und die Welt) auf Vernunft, Logik und mathematische Formeln reduziert, weil sie das konkrete Leben des Menschen und sein konkretes Dasein in der Welt ignorieren. Er rät den Menschen, durch Ablehnung dieser Denksysteme an der Welt festzuhalten:

„Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.

Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!“ (KSA, 4: 15; Z I, Zarathustra's Vorrede 3)

Nietzsche will der Menschheit die Formel für die Überwindung der Krise des Nihilismus zeigen, in die der Mensch geraten ist, abstrahiert von allen Bedeutungen, Konkretheiten, Individualitäten und Handlungsmöglichkeiten seiner Existenz. Nach Nietzsche (1964: 30) besteht der Weg dorthin darin, sich selbst zu überwinden und sich zu einem „Übermenschen“ zu entwickeln: *„Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!“* (KSA, 4: 14, Zarathustra's Vorrede 3).

Angeichts des „Herden-Menschen“, eines schwachen Menschentyps, den er als Charakteristikum der sesshaften Gesellschaft herausstellt, präsentiert Nietzsche den „Übermenschen“ als einen Weg, wie dieser sich selbst überwinden kann, um dem Leben und dem Dasein einen Sinn zu geben, seine Existenz zu verwirklichen, ein gesundes Verhältnis zur Welt herzustellen und so aus dem Sumpf des Nihilismus herauszukommen (Esenyel, 2019: 754). Der Übermensch ist die Grundlage und der wahre Sinn des Lebens. Die Bedeutung des übermenschlichen Typs für den Existentialismus besteht darin, dass er sich auf ein Individuum bezieht, das seinem Leben einen Sinn verleiht und gleichzeitig

die Beziehung des Übermenschlichen zur Welt als Schöpfer des wahren Sinns seiner Existenz stärkt, anstatt ein schwaches Individuum zu sein, das gegen das Leben ist, das das Leben einer anderen Welt vorzieht und sein Leben als Teil der Herde aufrechterhält. Ein wichtiger Punkt in Nietzsches Philosophie ist das Konzept des „Willens zur Macht“, mit dem er das Prinzip hinter dem Funktionieren der Welt und des Lebens erklärt (Örneek, 2012: 127). Indem Nietzsche die Welt als Wille zur Macht definiert, zeigt er die Verwandlung des Menschen zum Übermenschlichen als das Endstadium des Willens zur Macht. Der Übermensch nimmt stets am Leben teil, indem er es bejaht, es in all seinen Aspekten gutheißt und annimmt und sich ihm mit „Amor Fati“ (Liebe dein Schicksal) tief verbunden fühlt (Plank, 2012: 365-366). Die Lehre von der „ewigen Wiederkunft“, die die reifste Form von Nietzsches Prinzip „Amor Fati“ offenbart – welches die Bejahung eines ganzen Lebens und einer ganzen Existenz bedeutet und auf der unendlichen Wiederholung des Lebens in identischer Form in all seinen Aspekten beruht –, ist eine Idee, die die Bindung des Menschen an das Leben und die Existenz stärkt, indem sie dem Leben und der Existenz einen Sinn verleiht und sie bejaht (Esenyel, 2016: 144). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich alle Lehren Nietzsches auf die Idee eines Lebens und einer Existenz konzentrieren, die frei von äußerem Druck sind, eines Lebens und einer Existenz, zu denen der Mensch voll und ganz stehen kann und zu denen er sich selbst ständig überwindet und neu erschafft, indem er den Menschen einlädt, ein Schöpfer (Künstler) zu sein, der sein eigenes wahres Selbst und seine eigene Welt erschafft.

Im Lichte all dieser Angaben lässt sich sagen, dass Nietzsches Konzeption des Menschen (Metamenschen), der das Leben der Welt ganzheitlich bejaht, seinem Leben und seiner Existenz einen Sinn gibt und so dem Nihilismus entkommt, sich in vielerlei Hinsicht mit dem Typus des Menschen überschneidet, der sein authentisches und echtes Dasein verwirklicht, den der moderne Existentialismus in der Zukunft vertreten wird, und dies bestätigt die Annahme, dass er als Vorläufer der modernen existenzialistischen Philosophen gilt.

2.2.3. Martin Heidegger

Der in Meßkirch geborene deutsche Philosoph Martin Heidegger (1889–1976) wurde zu einem der bedeutendsten Denker des 20. Jahrhunderts, die zahlreichen Strömungen der Philosophie – vom Existentialismus über die Sprachphilosophie und Hermeneutik bis hin

zur Postmoderne und zum Poststrukturalismus – nachhaltig beeinflusst hat. In Heideggers philosophischem Denken lassen sich die Ideen bedeutender Denker wie Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Husserl, Scheler und Simmel nachvollziehen. Obwohl er sich von der existenzialistischen Philosophie abgrenzt, indem er sich als ein Philosoph des Seins versteht – da er sich mit der Seinsfrage beschäftigt und diese analysiert –, wird er dennoch unweigerlich mit dem Existentialismus in Verbindung gebracht: einerseits, weil er von Philosophen wie Kierkegaard und Nietzsche beeinflusst wurde, die als Existenzialisten gelten, und andererseits, weil er zentrale Figuren des modernen Existentialismus wie Sartre beeinflusst hat und versucht, die grundlegendsten Fragen der existenzialistischen Philosophie im Hinblick auf die von ihm behandelten Problemstellungen zu analysieren (Blackham, 2005: 91–92).

Heidegger betrachtet die Philosophie im 20. Jahrhundert als problematisch und vertritt die Auffassung, dass sie sich selbst hinterfragen sollte, indem sie über ihr eigenes Wesen nachdenkt. Die wissenschaftliche Haltung sollte aus der Philosophie verbannt werden, denn obwohl sie unbestreitbar zum Fortschritt der Wissenschaft beigetragen hat, vermochte die Philosophie, die mit einem wissenschaftlichen Anspruch operiert, keine Lösungen für die grundlegenden Fragen des Menschseins zu liefern. In diesem Zusammenhang ist Heidegger der Ansicht, dass der Positivismus die menschliche Existenz der wissenschaftlichen Erkenntnis opfert (Eren, 2006: 35). Heidegger schlägt vor, die wissenschaftliche Methode durch eine neue Perspektive zu ersetzen – eine, die sich konkret und existenziell auf den Menschen richtet, sofern man den Menschen als lebendiges, atmendes, denkendes und im Alltag verankertes Wesen ernst nehmen will (Wicks, 2020: 63).

In seinem Kultbuch *Sein und Zeit* (1927) präsentiert Heidegger (2008: 1–3) ein zentrales Problem der Philosophie, bevor er seine Auffassungen vom Sein darlegt. Seiner Ansicht nach muss dieses Problem zunächst gelöst werden. Die Frage, die er als problematisch betrachtet, lautet: In der Geschichte der Philosophie haben Philosophen immer wieder versucht, die „Frage nach dem Sein“ zu beantworten. Da sie diese Frage jedoch falsch gestellt haben, konnten sie keine Antwort finden – ja, sie haben das Sein sogar vergessen, indem sie sich immer weiter von der eigentlichen Fragestellung entfernt haben. Aus

diesem Grund ist die Frage „Was ist das Sein?“ zu einem grundlegenden Problem geworden, das in der Philosophiegeschichte unbeantwortet geblieben ist.

Heidegger zufolge sollte die Frage nach dem Sein zunächst neu gestellt und umformuliert werden – nämlich als: „*Was heißt es, zu existieren?*“ Denn wenn man fragt „*Was ist das Sein?*“, erhält man typischerweise eine Antwort wie „*Das Sein ist dies oder das*“, was sich letztlich auf das Seiende bezieht. Diese Problematik ergibt sich aus der Verwischung des Unterschieds zwischen „*Sein*“ und „*Seiendem*“. Dass die „Frage nach dem Sein“ immer wieder falsch beantwortet wird – nämlich durch Rückgriff auf das Seiende –, hat dazu geführt, dass das Sein selbst in eine bodenlose Dunkelheit geraten ist und in Vergessenheit geraten konnte (ebd.: 4–5). Aus Heideggers Sicht muss das Sein wieder ans Licht gebracht und sein Sinn offengelegt werden. Der einzige Weg dahin führt über die menschliche Existenz, die er „Dasein“ nennt. Denn nur das Dasein ist in der Lage, ein Verständnis seiner eigenen Existenz zu entwickeln – es ist das einzige Wesen, das überhaupt zu einem solchen Verständnis fähig ist. Mit anderen Worten: Was zur Klärung der Seinsfrage beiträgt, ist der Ausgang vom Dasein. Die Wahrheit über das Sein kann also nur erschlossen werden, indem man beim Dasein ansetzt (ebd.: 6–12). Da die Frage nach dem Sein die grundlegendste Aufgabe der Philosophie darstellt, bezeichnet Heidegger seine Herangehensweise als Fundamentalontologie (Esenyel, 2022b: 143–146). Betrachtet man die zentralen Fragen im Zusammenhang mit Heideggers Begriff des Daseins, also der menschlichen Existenz, so zeigt sich: Das Dasein ist ein Seiendes, das sich selbst zum Thema macht, das bestrebt ist, sich selbst zu hinterfragen und zu verstehen, das sich um sich selbst sorgt, sich selbst interpretiert und seinem eigenen Sein einen Sinn gibt. Darüber hinaus bezeichnet Heidegger die Seinsweise des Daseins als Existenz und stellt fest, dass das Wesen des Daseins in seiner eigenen Existenz besteht. Das bedeutet, dass das Dasein von Natur aus dazu tendiert, sein eigenes Wesen zu verstehen und zu entfalten. Dieses Wesen ist jedoch nie abgeschlossen – es bleibt stets offen, auslegungsbedürftig und gehört untrennbar zum Dasein selbst. Es muss von diesem selbst entworfen werden, was keine kategoriale, sondern eine existenziale Analyse erfordert – also eine Untersuchung im Rahmen der Fundamentalontologie (Ökten, 2021: 100–101).

Heidegger (2008: 38) unterstreicht die Notwendigkeit einer Analyse des Daseins, von der aus wir zum Verständnis des Seins gelangen können. Diese Untersuchung, deren Ziel es ist, das Sein transparent zu machen, unterscheidet zunächst das Sein vom Seienden und bringt in einem weiteren Schritt das Sein selbst zum Vorschein (Ökten, 2021: 94–95). Heidegger, der sich dabei der Methode „*zu den Sachen selbst*“ verpflichtet fühlt und die *phänomenologische Hermeneutik* entwickelt – eine Verbindung aus der von Husserl begründeten Phänomenologie und der Hermeneutik als Auslegungstätigkeit –, verfolgt das Ziel, das Dasein in die Lage zu versetzen, sich selbst zu verstehen. Er ist überzeugt, dass sich das Dasein auf diese Weise öffnen und der Zugang zum Sein ermöglicht wird.

Wenn die Frage nach dem Sein mithilfe der phänomenologisch-hermeneutischen Methode umformuliert und als „*Wie existiert das Dasein?*“ gestellt wird (Esenyel, 2022b: 150), lautet Heideggers Antwort darauf, dass das Dasein ein „*In-der-Welt-Sein*“ ist (Heidegger, 2008: 55). Aus Heideggers Sicht bezeichnet das *In-der-Welt-Sein* des Daseins keinen kategorialen Modus, sondern stellt vielmehr eine existenziale Weise des Seins dar. Denn das Sein anderes Ding in der Welt – etwa Wasser in einem Glas oder Kleidung in einem Schrank – gehört zu Seienden, die nicht Dasein sind. Dieses Sein bezeichnet Heidegger als „*Sein in*“ im Sinne eines bloßen räumlichen In-Seins. Das *In-der-Welt-Sein* des Daseins hingegen ist kein physikalisch oder räumlich definierter Zustand, sondern eine existenziale Bestimmung – im Sinne von Wohnen, Behaustheit und Mitsein (ebd.: 56). Mit anderen Worten: Das Dasein ist kein Ausdruck einer kategorialen, räumlichen, unabhängigen oder isolierten Existenz wie andere Wesen (Objekte) in der Welt. Vielmehr ist es existenzial im Hinblick auf die Eigenschaften, die es auszeichnen. Heidegger betrachtet die Welt als ein ganzheitliches Gefüge, das mit anderen Seienden in einer relationalen und verhältnismäßigen Weise verbunden ist – durch Beziehungen wie Orientierung und Mitsein. Er überwindet die Trennung zwischen Dasein und Welt, die frühere dualistische Philosophien postulierten, indem er argumentiert, dass diese unüberbrückbare Kluft in Wahrheit nie existiert hat. Diese Philosophien ignorierten die ganzheitliche, relationale Existenz des Menschen in der Welt und führten damit zur Vorstellung einer existenziellen Isolation. Heidegger hebt diese Trennung auf – und damit auch das vermeintliche Schicksal der menschlichen Vereinzelung (Esenyel, 2022b: 151–152).

Heidegger betrachtet das In-der-Welt-Sein des Daseins im Kontext von Alltäglichkeit und Mitsein mit anderen. Er argumentiert, dass das alltägliche Dasein stets auf das Selbst des „man“ (jedermann) verweist. Das Dasein lässt zu, dass seine Möglichkeiten durch die Allgemeinheit bestimmt werden – es befindet sich buchstäblich unter der Herrschaft des „Man“. Die Existenz des Daseins ist somit an ein Verhältnis der Unterordnung unter das Allgemeine gebunden. Heidegger (GA 2: 186; Sein und Zeit) formuliert diesbezüglich: *„Das eigentliche Selbstsein beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.“*

Heidegger analysiert einige Merkmale des existenziellen „*Da und Jetzt*“ des Daseins in der nicht-kartesischen Welt. Demnach ist das Dasein zunächst im Zustand des „*Verfallens*“ und der „*Geworfenheit*“ in der Welt. Das Seinsverständnis des Daseins wird durch die *Befindlichkeit* bestimmt, was bedeutet, dass das Dasein immer in einem bestimmten Gefühlszustand ist. Diese *Befindlichkeit* begründet seinen Präsenz in der Welt und eröffnet ihm zugleich seine Möglichkeiten und Chancen. Anders als ein „isoliertes, kartesisches Objekt“ besitzt das Dasein eine Existenz, die auf emotionalen Zuständen beruht, und begreift die Wahrheit seiner eigenen Existenz sowie die der Welt durch diese Zustände. Es formt die Welt mit seiner Fähigkeit, sie zu verstehen und ihr einen Sinn zu geben. Zudem interpretiert das Dasein die Existenz und ihren Sinn durch die Sprache (Ökten, 2021: 118–119). All diese Merkmale bilden Strukturen, die es dem Dasein ermöglichen, sein Sein und seine Möglichkeiten zu offenbaren. Heidegger (2008: 185–186) erklärt die Begriffe der „*Verfallenheit*“ und der „*Geworfenheit*“ als die grundlegendsten Bausteine der uneigentlichen Existenz des Daseins im Alltag. Demnach entspricht Verfallenheit, die eine existenzielle Bedeutung trägt, der Bestimmung eines Daseins, das in die Alltäglichkeit fällt – in das Leben aller und in die Öffentlichkeit. Dies bedeutet auch, dass sie die Determinante des Geworfenseins ist und im Wesentlichen den Ausdruck des Herausfallens des Daseins aus sich selbst darstellt. Ökten betont an dieser Stelle besonders, dass das Verfallen nicht im christlichen Sinne als Sturz vom Himmel auf die Erde verstanden werden sollte. Nach Heidegger bedeutet Verfallen vielmehr das „Fallen“ vom eigenen Selbst, im Kontext des Gleichseins mit allen anderen. Es beschreibt den Verlust der eigenen Authentizität und das Abfallen von dieser (Ökten, 2021: 127).

Heidegger begründet den Begriff der Angst, den er als einen Impuls erklärt, der aus dem Dasein in der Welt entsteht. Dieser Impuls eröffnet die Freiheit und das authentische Dasein, indem er das Dasein mit seinen Möglichkeiten und Chancen in Beziehung setzt und es mit der „Zeitlichkeit“ vergleicht. Nur die Zeitlichkeit, so Heidegger, kann die Angst des Daseins verständlich machen. An dieser Stelle sei angemerkt, dass Heidegger Zeit nicht als geradlinig-lineare (chronologische) Struktur versteht. Vielmehr weist seine Auffassung von Zeit als existenzieller Bestimmung eine ganzheitliche Struktur auf, die Vergangenheit und Zukunft in einer Gegenwart umfasst. Die Zeitlichkeit, die den Tod, die Vergänglichkeit und die Endlichkeit der Möglichkeiten als einen Punkt umfasst, an dem alle Möglichkeiten in einem endgültigen Ende erschöpft sind, ist die Ursache für die ängstliche Existenz des Daseins. Dementsprechend ist für Heidegger „das Dasein wesentlich eine Zeitlichkeit. Denn nur in dieser Zeitlichkeit kann das Dasein den Sinn seiner eigenen Existenz enträtseln“ (Esenyel, 2022b: 157–159).

2.2.4. J. Paul Sartre

Der wichtigste Vertreter des gegenwärtigen Existentialismus ist der in Paris geborene französische Philosoph Jean-Paul Sartre (1905–1980). Ohne Zweifel ist er der Philosoph, der am stärksten mit dem Existentialismus identifiziert wird. Mit ihm erreichte der Existentialismus im 20. Jahrhundert seinen Höhepunkt (Zafer Esenyel, 2022: 219). Neben seiner Philosophenidentität und seinen philosophischen Werken wird oft betont, dass er auch ein Dramatiker mit seinen Bühnenstücken, ein Romanschriftsteller mit seinen Romanen und ein Politiker mit seiner politischen Haltung war.

Es ist bekannt, dass Sartres Denken stark von Kierkegaard, Husserl und Heidegger beeinflusst wurde, aber er nähert sich den Themen, mit denen er sich befasst, auf geschickte Weise mit ganz eigenen Interpretationen (Blackham, 2005: 113). Sartre, der den atheistischen Flügel des Existentialismus vertritt, unterscheidet sich von Kierkegaard nicht nur durch seinen atheistischen Standpunkt, sondern auch durch seine Ablehnung von Kierkegaards Glauben an Gott, obwohl seine Ideen in vielen Punkten mit denen Kierkegaards übereinstimmen. Darüber hinaus verwendet er die Terminologie von Husserl, um seine eigene Philosophie zu formulieren, übernimmt jedoch die von ihm entlehnte phänomenologische Methode als Arbeitsweise, akzeptiert aber nicht Husserls

platonischen Idealismus oder dessen Streben nach Wissenschaftlichkeit (Murdoch, 1981: 9).

Sartres (2007: 20) Aussage „*Die Existenz geht der Essenz voraus*“, die zum Slogan des Existentialismus des 20. Jahrhunderts wurde, bildet den Kernpunkt seiner Philosophie. Dieser berühmte Ausspruch, der ihn mit vielen Philosophen verbindet, die der Kategorie der existenzialistischen Philosophen zugeordnet werden, zeigt, dass er sich gegen das essentialistische Verständnis der klassischen Philosophie wendet. Der Glaube an ein ideales Wesen des Menschen, der auf Platon zurückgeht, sowie die christliche Annahme, dass der Mensch mit einem von Gott geschaffenen Wesen geboren wird, sind die entscheidenden Merkmale der klassischen Philosophie. Vor allem der atheistische Zweig des Existentialismus scheint sich von einem diametral entgegengesetzten Standpunkt aus zu positionieren und übernimmt die volle Verantwortung für den Tod Gottes. Sartres Behauptung, dass die Existenz der Essenz vorausgeht, stellt in der Tat eine Umkehrung dieses essentialistischen Verständnisses der klassischen Philosophie dar (Bompiani, 2022: 96), denn seiner Meinung nach hat die Existenz Vorrang vor der Essenz. Diese Aussage von Sartre bezieht sich auf die menschliche Existenz. Ihm zufolge kann das menschliche Wesen nicht vor seiner Existenz definiert oder begrifflich erfasst werden, da es das einzige Wesen ist, das seiner Essenz vorausgeht (Topaloğlu, 2003: 692).

Die Abwesenheit Gottes hat eine Reihe von Konsequenzen, von denen die erste, wie oben erwähnt, das Verschwinden der Auffassung ist, dass der Mensch mit einer von Gott entworfenen und entsprechend geschaffenen Essenz geboren wird. Dies führt zur logischen Schlussfolgerung, dass der Mensch seine eigene Essenz selbst erschaffen muss. Eine weitere Konsequenz der Abwesenheit Gottes ist die Vorstellung, dass es ohne Gott keinen absoluten Wert geben kann. Daher muss der Mensch die Rolle des Schöpfers übernehmen und zum Schöpfer seiner eigenen Werte werden. Im Falle der Existenz Gottes wird das Individuum, das seiner Freiheit beraubt wurde, durch die „Tötung Gottes“ seine Freiheit zurückgewinnen. Denn aus der Sicht von Sartre (2009: 199) bedeutet die Existenz Gottes die Zerstörung der Freiheit. Mit anderen Worten: Der Mensch ist dazu bestimmt, in Abwesenheit Gottes allein zu sein. Da in diesem Fall auch der Determinismus und der Fatalismus verschwinden, ist er zur Freiheit verdammt und dazu,

der Schöpfer seines eigenen Wesens und der Sinn- und Wertstifter seines Lebens zu werden.

Die Notwendigkeit, ständig Entscheidungen zu treffen, um sich zu bilden und in einem Zustand der Offenheit für Möglichkeiten und Chancen zu handeln, der ein wesentlicher Bestandteil der eigenen Freiheit ist, führt zu der Notwendigkeit, Verantwortung zu übernehmen. Diese Verantwortung ist jedoch nicht nur subjektiv, sondern hat eine umfassende Dimension, die alle Menschen betrifft. Sartre argumentiert, dass der Mensch angesichts der unendlichen Möglichkeiten, die sich ihm eröffnen, Schwierigkeiten hat, seine Freiheit zu verwirklichen. Er ist nicht in der Lage, das Gewicht zu tragen, das durch die Freiheit und die Verpflichtung zur Verantwortung entsteht. Diese Situation führt zu einer tiefen „Angst/Übelkeit“ im Menschen. Ihm zufolge *„ist der Mensch von Natur aus frei, und die Vorstellung, dass er sich selbst und seine Welt durch seine Entscheidungen verändert, erdrückt ihn mit einer Verantwortung, die ihn in tiefen Schmerz und Angst versetzt“* (Sahakian, 1995: 318). Der Mensch zeigt bestimmte Tendenzen, dieses Gefühl der „Angst/Übelkeit“ zu vermeiden, nämlich „Unaufrichtigkeit“ und „Selbstbetrug“ (Cooper, 2005: 476).

Unfähig, die Last der Freiheit und der damit verbundenen Verantwortung zu tragen, entflieht der Mensch der Freiheit und reduziert seine Existenz auf ein von äußeren Bedingungen bestimmtes Ding, das „An-sich“ ist. So verrät der Mensch, der seinen Frieden in einem unverantwortlichen und sorgenfreien Lebensstil findet, sein Wesen, dessen Grundlage die Freiheit ist. Sartre bezeichnet diese Situation als „Selbstbetrug“ (Akarsu, 1987: 229). Ein Mensch, der seine Freiheit verleugnet und die Verantwortung, die er tragen soll, abweist, sich also selbst betrügt, verfällt dem „bösen Willen“, wenn er glaubt, dass die von der Gesellschaft festgelegten sozialen Regeln und Werte für ihn maßgeblich sind und er ein Leben nach ihnen führt. Dies zeigt, dass er sein Freiheits- und Verantwortungsbewusstsein vor sich selbst verbirgt und im Sinne eines Selbstbetrugs böswillig ist (Sartre, 2009: 104). Für Sartre, wie Cooper (2005: 476) feststellt, zeigt eine Person, die dem „bösen Willen“ verfallen ist, eine akzeptierende Haltung gegenüber den äußeren Bedingungen oder der „Objektivierung“ und „Kategorisierung“ des Individuums als Ding durch andere Menschen. Das eigentliche Problem des „bösen Willens“ besteht

für Sartre nicht nur in der Selbsttäuschung der Person, sondern auch in ihrem „Betrug“ und „Manövrieren“, um der „moralischen Verantwortung“ zu entgehen.

Nach Sartre geht es nicht darum, ein Mensch zu sein, der sich selbst betrügt und entfremdet, indem er von der bestehenden Weltordnung und den von der Gesellschaft aufgestellten Regeln und Voraussetzungen bestimmt wird. Vielmehr geht es darum, ein Mensch zu sein, der sich seiner Ungewissheit und seiner Freiheit vollkommen bewusst ist, der den Mut hat, Verantwortung zu übernehmen, und der daher nicht in eine Täuschung – im Sinne von Selbsttäuschung und Selbstbetrug – verfällt. Ein echter Mensch ist jemand, der sein Leben und seine Existenz aktiv mit seinen eigenen bewussten Entscheidungen gestaltet, der sich dem Leben öffnet, indem er sich der Möglichkeiten und Chancen bewusst ist, die ihm zur Verfügung stehen, und der seine Existenz kontinuierlich neu innerhalb der ihm gegebenen Möglichkeiten aufbaut.

2.2.5. Albert Camus

Albert Camus (1913-1960), der zu den bedeutendsten Philosophen des modernen Existentialismus gehört, lehnt eine solche Charakterisierung ab, da er sich gegen jede Art von Etikettierung wehrt. Die literarische Identität und die Romane von Camus, der 1957 den Nobelpreis für Literatur erhielt, scheinen seine philosophische Seite in den Hintergrund gedrängt zu haben. Ausgehend von einem Punkt, an dem die Grenzen zwischen Literatur und Philosophie verschwimmen, entwickelte er seine Philosophie durch das Medium des Romans. Mit anderen Worten, er philosophierte durch die Literatur, was ihm den Beinamen „Künstlerphilosoph“ einbrachte. Zum Beispiel basiert einer seiner bekanntesten Romane, „Der Fremde“, auf der Philosophie des „Absurden“. In dem Roman beschreibt er einen Gefühlszustand, den der Protagonist erlebt, als „das Gefühl des Absurden“, während in seinem philosophischen Essay „Der Mythos von Sisyphos“ das Absurde als ein Begriff auftaucht. Dasselbe gilt für sein Werk, in dem er das Thema „Revolte“, das er im Roman *Die Pest* behandelt, in seinem Essay „Der Rebel“ als „Philosophie der Revolte“ konzeptualisiert (Erdem, 2022: 185).

In Bezug auf die von ihm behandelten Themen nimmt Camus eine zentrale Stellung in der existenzialistischen Philosophie ein. Er versuchte, Lösungen für grundlegende Fragen der Existenzphilosophie zu finden, wie etwa den Sinn des Lebens, die Frage, ob das Leben

in der Welt lebenswert ist, und wie man eine Haltung gegenüber der Sinnlosigkeit/Absurdität einnehmen kann, um ein erfülltes Leben zu führen. Ebenso stellt sich die Frage, wie man eine authentische und echte Existenz verwirklichen kann. Camus (2010b: 15) formuliert im ersten Satz seines Essays „Der Mythos von Sisyphos“ das grundlegendste Problem, das er in den Mittelpunkt seiner Philosophie stellt, mit den folgenden Worten: *„Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Sich entscheiden, ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden oder nicht, heißt, auf die Grundfrage der Philosophie zu antworten“*. Dieses Problem bildet den roten Faden, der seine Philosophie von Anfang bis Ende prägt. Um eine Lösung für die Frage zu finden, ob das Leben „lebenswert“ ist – mit anderen Worten, um eine Lösung für das Problem des „Sinns“ zu finden – baut Camus seine Philosophie auf den Konzepten der „Absurdität“ und, als möglichen Weg zur Überwindung der Absurdität, der „Revolte“ auf.

Camus beginnt mit der Darstellung der Situation des Menschen, der im 20. Jahrhundert dem nietzscheanischen Nihilismus verfallen ist, und setzt sich mit den Bedingungen der Entstehung des Absurden in der Beziehung zwischen Mensch und Welt auseinander, auf denen er seine Philosophie des Absurden aufbaut. Anschließend analysiert er die verschiedenen Dimensionen der menschlichen Haltung angesichts der Absurdität und schlägt die Philosophie der Revolte als eine Möglichkeit vor, die Absurdität zu überwinden. Der Begriff des Absurden unterscheidet sich bei Camus von jenem bei Heidegger und Sartre, da diese die Existenz selbst als absurd bezeichnen. Nach Camus hingegen ist das Konzept bzw. das Gefühl der Absurdität ein Phänomen, das aus dem menschlichen Bewusstsein hervorgeht – und zwar im Sinne seiner Entstehung in einer binären Beziehung zwischen dem Individuum und der Welt, wobei die eine Seite das menschliche Bewusstsein und die andere die Welt darstellt (Gündoğan, 2005: 34). In diesem Zusammenhang gäbe es ohne das menschliche Bewusstsein keine Absurdität. Der Unsinn entsteht durch die „Kollision“ zwischen dem menschlichen Bewusstsein – das sich bemüht, der Welt einen Sinn zu geben, eine Grundlage für Urteile wie richtig/falsch und gut/böse zu finden sowie Antworten auf die Fragen zu erhalten, die es an die Welt richtet – und der Welt, die diesen Fragen mit einem „irrationalen Schweigen“ begegnet und eine gleichgültige Haltung einnimmt. Die Welt ist taub und stumm geworden gegenüber der menschlichen Sinnsuche, seinem Wunsch nach Glück und seiner

Sehnsucht nach Erfüllung – sie wirkt nahezu erstarrt. Bis zum 20. Jahrhundert konnte der Einzelne innere Befriedigung in religiösen Gefühlen finden. Er unterlag dabei dem Irrglauben, die vom Bewusstsein aufgeworfenen Fragen mit einer Rationalität lösen zu können, wie sie in Hegels berühmtem Zitat zum Ausdruck kommt: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Dieses Zitat steht symbolisch für das Vertrauen, das der Mensch in die Vernunft setzte. Doch mit Nietzsches Verkündung vom „Tod Gottes“ und dem damit einhergehenden Zusammenbruch – dem Verlust innerer Zufriedenheit und eines Perspektivismus, der die Unbegreiflichkeit der Wahrheit in dem Satz „Es gibt keine Tatsachen, nur Interpretationen“ offenbart –, wurde der Mensch gezwungen, sich endgültig mit der irrationalen Struktur der Welt und somit mit dem Absurden auseinanderzusetzen. Ein weiterer Beweis für die Absurdität wird zudem durch die Wissenschaften erbracht. Das Phänomen der Unbegreiflichkeit der Welt zeigt sich darin, dass die Wissenschaften keine eindeutige Erklärung für den chaotischen Zustand des Menschen und des Universums liefern können. Jedes Mal, wenn sie im Begriff sind, die Welt zu „erobern“, verlieren sie sie erneut – ein Umstand, der die Absurdität der Welt beweist und das Bewusstsein dieser Absurdität offenbart (Erdem, 2004: 163). Der Teil der Welt, der Fragen in Bezug auf das Leben und den Menschen beinhaltet, stellt eine irrationale Dimension dar, die die Vernunft übersteigt. In diesem Zusammenhang besteht eine tiefe Kluft zwischen der Vernunft und der Welt der Erfahrung (Gündoğan, 2005: 36). Camus, der aufzeigt, dass ein Entkommen aus der Absurdität nicht möglich ist – da es keine Situation mehr gibt, in der die Absurdität „versteckt“ werden kann –, argumentiert, dass es *„vier verschiedene menschliche Situationen gibt, in denen die Absurdität zutiefst verwirklicht ist“* (zitiert nach Cevizci, 2009: 230). Dementsprechend lassen sich die Elemente, die das Vorhandensein der Absurdität erkennen lassen, wie folgt auflisten:

- a) Als erster Vorbote der Absurdität führt der monotone und eintönige Verlauf des menschlichen Lebens das Individuum dazu, den Sinn seiner selbst und anderer Wesen infrage zu stellen
- b) Die Konfrontation mit dem Tod im Angesicht der Zukunft, im Angesicht des schnellen Fortschreitens der Zeit und des Vergehens der Zeit

- c) Die Abwesenheit Gottes hat zur Folge, dass der Mensch erkennt, dass er allein auf der Welt ist, dass er sich in einer Abgeschiedenheit befindet, die Einsamkeit impliziert, und dass er sich selbst und anderen fremd ist
- d) Das Empfinden des Todes als endgültiges Ende und die menschliche Hilflosigkeit ihm gegenüber (Gündoğan, 2022: 71-72).

Der Mensch, der die Absurdität zutiefst empfindet und begreift, verspürt das Bedürfnis, sich dagegen zu wehren. In diesem Zusammenhang rückt der „Selbstmord“ als ein Mittel zur Überwindung der Absurdität in den Vordergrund – als ein Versuch, sich von ihr zu befreien. Camus zufolge gibt es zwei Arten von Selbstmord. Die erste Form ist der Glaube an Gott und an ein Leben nach dem Tod – also die Abkehr vom Diesseits und die Suche nach einem neuen Leben durch Menschen, die in der Religion einen Weg zur inneren Ruhe sehen. Aus seiner Sicht begeht der Mensch, der all seine Sehnsüchte und Hoffnungen auf Glück in eine jenseitige Welt verlagert, einen philosophischen Selbstmord (Gündoğan, 2005: 36). Ein weiteres Mittel zur Befreiung von der Absurdität stellt der physische Selbstmord dar – das Verlassen dieser Welt durch den Tod. Camus argumentiert, dass diesem Schritt der Wunsch zugrunde liegt, sich für ein unglückliches, hoffnungsloses und als böse empfundenes Leben zu rächen. Der Mensch beseitigt somit sein eigenes Leben als ein Akt der Revolte gegen die Absurdität (Erdem, 2004: 164). Camus behauptet jedoch, dass keiner dieser Wege eine echte Lösung zur Beseitigung der Absurdität darstellt. Seiner Meinung nach bedeuten sie vielmehr eine Unterwerfung unter das Absurde und darüber hinaus eine Zustimmung zu dessen Existenz. Im Gegenteil: Der Mensch sollte das Absurde offenherzig annehmen und sich trotz seiner Absurdität dem Leben noch tiefer verbunden fühlen (ebd.: 165). Aus dieser Haltung leitet Camus „eine Ethik der Revolte und sogar eine Ethik der Gemeinsamkeit mit einem Bewusstsein der Solidarität“ ab (Cevizci, 2009: 230). Coşar (2003: 330–331) stellt fest, dass das Phänomen des Selbstmords ein Kriterium dafür ist, ob das Leben lebenswert ist – eine Frage, die den zentralen Kern der Philosophie bildet. Er betont, dass die Entscheidung eines Menschen zum Selbstmord angesichts der Absurdität des Lebens als Reaktion auf das Absurde verstanden werden sollte, da sie letztlich eine „Flucht vor dem Leben“ darstellt. Camus hingegen – der seine Philosophie Der Mensch in der Revolte auf dem Prinzip des Amor Fati gründet – argumentiert, dass die Haltung eines Menschen, der die

Absurdität offen akzeptiert, keine Form des Fatalismus sei. Vielmehr handele es sich um eine bewusste „Akzeptanz des Schicksals“.

Ausgehend von all dem bedeutet die Lösung des Knotens der Absurdität des Lebens aus Camus' Sicht nicht, dass der Mensch besiegt wird, indem er den Selbstmord als Antwort auf die Absurdität wählt. Vielmehr besteht sie darin, dass der Mensch das Leben wählt, indem er gegen das Absurde revoltiert – dass er das Absurde überwindet, indem er es akzeptiert, es liebt und ihm einen eigenen Sinn zu verleihen versucht. Nur auf diese Weise, so Camus, kann sich dem Menschen der Weg zum Leben und zur Erlösung eröffnen.

2.3. EXISTENTIALISTISCHE THEMEN

In diesem Abschnitt werden zentrale Themen der menschlichen Existenz wie Authentizität, Angst, Freiheit, Entfremdung und Selbstwerdung (Individuation) behandelt – Konzepte, die den Kern existenziellen Denkens bilden und von existenzialistischen Philosophen unter verschiedenen Gesichtspunkten eingehend diskutiert und analysiert werden.

2.3.1. Authentische Existenz

Authentizität ist ein zentrales Thema des Existentialismus und bildet eines der beiden grundlegenden existenziellen Bedürfnisse des Menschen – neben dem Bedürfnis nach Bindung. Sie steht in engem Zusammenhang mit dem Bewusstsein für Wahrheit sowie dem Selbstbewusstsein über die eigene Innenwelt und die umgebende Außenwelt. Aus psychologischer Perspektive bedeutet Authentizität, ein Selbstgefühl zu besitzen, das aus dem eigenen Wesen hervorgeht, sich auf innere Ressourcen stützt und als Autorität über das eigene Leben fungiert (Maté, & Maté, 2023: 114). Eine authentische und spontane Existenz bedeutet für den Menschen, sich weder durch eigene Gedanken und Gefühle noch durch äußere Einflüsse verzerren oder manipulieren zu lassen. Dementsprechend setzt eine solche Selbstwahrnehmung voraus, sich gegen jede Art von erzwungener Veränderung – sei sie innerer oder äußerer Natur – zu behaupten. Authentizität muss auf einer unmittelbaren Beziehung zwischen dem Selbst des Individuums und seiner Existenz beruhen. Diese Unmittelbarkeit schließt jegliche Einwirkung durch Abwehrmechanismen

wie Verzerrung, Täuschung oder Manipulation aus. Eine der größten Gefahren für das authentische Selbst eines Menschen besteht laut May (1997: 85) darin, sich bedingungslos an soziale Normen und gesellschaftlich akzeptierte Muster anzupassen, nur um von anderen anerkannt zu werden. In dem Maße, in dem sich eine Person äußeren Bedingungen unterwirft, verliert sie den Zugang zu ihrem authentischen Selbst und entwickelt stattdessen ein falsches Selbst, das durch äußere Mechanismen geformt wird.

Die Existenzphilosophie beschäftigt sich mit einem breiten Spektrum existenzieller Neurosen des Individuums und untersucht deren Ursachen. Diese Neurosen entstehen häufig durch die Tendenz des Individuums, die von ihm erlebten existenziellen Krisen durch Abwehrmechanismen und Vermeidungsverhalten zu unterdrücken. Diese Tendenz führt dazu, dass sich das Individuum von seiner authentischen, spontanen Persönlichkeit entfernt, was als psychopathologisches Problem angesehen wird (Davidov, Russo-Netzer, 2022: 43). Ein Beispiel hierfür ist die Unterdrückung der existenziellen Angst, die das Individuum für sich selbst empfindet. Es schafft ein „Lebensnetz“, das intersubjektive Beziehungen und die Anpassung an die Außenwelt umfasst, mit dem Ziel, sich zu beruhigen und zu besänftigen. Obwohl diese Lebensweise vorübergehende Erleichterung verschafft, entfernt sie das Individuum letztlich von seinem wahren Selbst, da keine dieser äußeren Bedingungen den Prozess der Entfaltung eines authentischen Selbst fördert. Existenzialistische Philosophen betrachteten diese Situation als problematisch und argumentierten, dass sie überwunden werden müsse. Ein Beispiel hierfür ist Nietzsches Philosophie, die sich stark auf den Besitz und die Verwirklichung eines authentischen Selbstgefühls konzentriert. An dieser Stelle sei angemerkt, dass Nietzsche den Begriff der „Authentizität“ zwar nicht direkt verwendet hat, aber den Begriff der „Wahrhaftigkeit“ prägte. Dieser Begriff ist nahezu gleichbedeutend mit Heideggers Konzept des „Eigentlichen“ und dem späteren existenzialistischen Begriff der „Authentizität“ (Golomb, 1995: 46), wobei alle diese Ansätze inhaltlich ähnliche Perspektiven vertreten.

Nietzsches Verständnis von Authentizität entspricht dem Entwurf eines „echten Selbst“, das vom Individuum in der Abwesenheit Gottes durch den Akt der kreativen Schöpfung erschaffen wird. Wenn das Individuum nicht danach strebt, dieses Selbst zu verwirklichen – das heißt, wenn es sich nicht selbst erschafft und frei ausdrückt – führt diese Situation zu einer tiefen Entfremdung (ebd.). In diesem Fall wird das Individuum, anstatt sein

wahres Selbst zu erschaffen, von ihm vollständig entfremdet. Nietzsches Konzept von Authentizität – das eigene Selbst zu erschaffen und das Leben nach den eigenen inneren Bedingungen zu gestalten – lehnt naturalistisches und deterministisches Denken ab. Denn für Nietzsche ist das Wesentliche, was das Selbst des Individuums ausmacht, nicht seine angeborene Natur, sondern vielmehr (mit der Metapher der künstlerischen Schöpfung) die freie Kreation des Individuums von sich selbst, fast wie ein Künstler. In diesem Schöpfungsprozess ist das Individuum sowohl der Schöpfer als auch das Geschaffene (Selbst). Auf diese Weise überwindet es die Entfremdung zwischen sich selbst und dem Selbst, das es erschafft. Denn das geschaffene Selbst wird zu einem integralen Bestandteil des eigenen Selbst (ebd.: 47-48). Von diesem Standpunkt aus lässt sich sagen, dass für Nietzsche ein authentisches Individuum sein Selbst frei erschaffen muss, indem es seine vermeintlich angeborene Natur transzendiert. Diese Vorstellung eines Individuums, das sein eigenes Selbst erschafft, bildet die Grundlage für die Rolle des Individuums in Nietzsches Lehren. Ein weiteres zentrales Argument Nietzsches zu diesem Thema ist „Amor Fati“ – die „Liebe zum Schicksal“ –, die den Mut umfasst, das Leben in seiner Ganzheit zu umarmen und zu leben, mit all seinen Schmerzen, seiner Schönheit und seinen Höhen und Tiefen. Demnach kann von Authentizität nicht die Rede sein, wenn man sich nur auf die positiven Aspekte des Lebens konzentriert und die schmerzhaften Aspekte verleugnet. Das von Nietzsche entworfene Profil des Individuums als „Übermensch“ stellt ein authentisches Selbst dar, das das Leben ganzheitlich bejaht und annimmt. Der „Übermensch“ unterscheidet sich von einem Individuum, das durch äußerlich auferlegte, gesellschaftlich vereinheitlichte Glaubens- und Denkmuster geprägt ist, die die authentische Integrität des Individuums zerstören (KSA 4: 42; Z I, „Von den Freuden- und Leidenschaften“). Der Übermensch ist daher auch ein Modell des Menschen, das frei von der Herdenpsychologie ist. Nietzsche predigt den „Übermenschen“ als eine Möglichkeit, der unheimlichen und sinnlosen Existenz des Menschen einen Sinn zu verleihen: *„Unheimlich ist das menschliche Dasein und immer noch ohne Sinn: ein Possenreisser kann ihm zum Verhängniss werden. Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch“* (KSA 4: 23; Z I, Zarathustra's Vorrede 7). Das Modell des Individuums, das Nietzsche beschreibt, ist eine vollständig authentische Existenz, die ihren eigenen Ressourcen und inneren Bezügen folgt. Sie untergräbt das Leben nicht

durch die Filter der (religiösen und gesellschaftlichen) Verzerrung und Selbsttäuschung, sondern bejaht und nimmt es an, wie es ist. Gleichzeitig wird sie zur Autorität des eigenen Lebens, indem sie es autonom und selbstbestimmt gestaltet. Nietzsche empfiehlt die Ablehnung verschiedener religiöser Überzeugungen und starrer philosophischer Denkmuster, die dem Individuum auferlegt werden. Er warnt jedoch vor der Gefahr, diese Ablehnung auf alle Werte zu übertragen, was zu einer Art Nihilismus führen könnte. Er betont, dass die Menschen, um den Sturm des Nihilismus, der durch die Abwesenheit Gottes geprägt ist, zu überstehen, das Leben mit einer existenziellen Lebensfreude annehmen und es in seiner ganzen Kontingenz akzeptieren müssen (Flynn, 2006: 79).

Andererseits geht Nietzsche davon aus, dass das Individuum eine intrinsische Fähigkeit zur Authentizität besitzt. Wenn diese Fähigkeit jedoch abnimmt, verstärkt sich die Tendenz des Individuums, in die Herdenpsychologie einzutreten, indem es die Selbstschöpfung vermeidet (Golomb, 1995: 47). Die Entwicklung eines authentischen Selbst erfordert Bewusstheit und Achtsamkeit sowie die Wahl der eigenen Gedanken, Gefühle und Handlungen. Dabei muss das Individuum im Einklang mit seinen inneren Ressourcen handeln; andernfalls verleugnet es sein wahres Selbst, indem es sich an die Herde anpasst und ein unauthentisches Leben führt. Nach Nietzsche hat das Individuum jedoch immer die Möglichkeit, sich authentisch zu erschaffen und sich zu befreien, indem es sich weigert, von außen diktierten Glaubenssätzen und Dogmen anzunehmen. Nur auf diese Weise wird es Heil und Erfüllung erlangen.

Wenn man Kierkegaards Ansichten über Authentizität berücksichtigt, lässt sich sagen, dass sich seine Philosophie von der Nietzsches in Bezug auf den Ausgangspunkt (theistisch und atheistisch) unterscheidet. Dennoch überschneiden sich die Ideen beider Philosophen hinsichtlich der Ablehnung rationaler philosophischer Systeme und religiöser Dogmen, die das Individuum daran hindern, eine authentische Existenz zu führen. Die Idee des authentischen Selbst geht im Existentialismus im Wesentlichen auf Kierkegaard zurück (Michelmann, 2010: 43). Kierkegaard, dessen Verständnis von Authentizität durch eine authentische Hingabe des Glaubens gekennzeichnet ist, wendet sich entschieden gegen das reduktionistische Hegelsche Denksystem und gegen die christlichen Dogmen, die die Welt nur durch Vernunft erklären wollen. Er sieht den Grund dafür darin, dass diese Denk- und Glaubensstrukturen das Individuum von seiner

authentischen Existenz und seinem wahren Glaubenssinn trennen. Zum authentischen Glauben, den Kierkegaard als Authentizität versteht, kann das Individuum nur durch Individualisierung und authentische Innerlichkeit gelangen. Dieser authentische Glaube ist kein Zustand, der durch einen nicht internalisierten Glauben erreicht werden kann, der von außen, durch den menschlichen Verstand, aufgezwungen wird. Das Individuum kann eine authentische Existenz nur durch frei getroffene Entscheidungen verwirklichen. In diesem Zusammenhang weist Kierkegaard darauf hin, dass das Selbst des Individuums eher singulär und partikular als allgemein und universell ist und dass der Weg zu einem authentischen Selbst von der Wahl des Selbst abhängt, die mit einem starken Gefühl des Engagements und intensiver Leidenschaft realisiert wird (dieses starke Engagement und diese Leidenschaft entstehen nur mit einem authentischen religiösen Glauben) (ebd.). Dies bedeutet Folgendes: Ein Individuum kann ein authentisches Selbst nur durch einen religiösen Glauben haben, der rein subjektiv ist und sich durch ein starkes Engagement auszeichnet. Denn der Glaube ist keine objektive Tatsache, die durch Vernunft erreicht werden kann, sondern kann nur subjektiv verwirklicht werden. Der Glaube muss also authentisch sein, da er das Ergebnis einer freien Entscheidung des Individuums ist, die aus einem Gefühl der totalen Verpflichtung heraus getroffen wurde. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, geht Kierkegaard auf der Grundlage seines Modells der drei Sphären des Daseins (ästhetisch, ethisch und religiös) davon aus, dass das Individuum die ersten beiden Sphären durch seine eigenen freien Entscheidungen transzendieren kann (weil man dort nicht von einem authentischen Selbst sprechen kann) und sein authentisches Selbst in der dritten Sphäre, der religiösen, erreicht. Die religiöse Sphäre ist der Raum, in dem das authentische Selbst verwirklicht werden kann. Die Auferlegungen gesellschaftlicher Normen, religiöser Dogmen und der hegelschen Lehre, die die vorherrschende Philosophie jener Zeit darstellte, sollten daher von Kierkegaard nicht akzeptiert werden, da sie den Anspruch erheben, für jeden Menschen objektiv und absolut zu sein, und weil sie nicht individuell durch die eigenen Entscheidungen des Individuums geprägt sind. In den existenzialistischen Philosophien nimmt die freie Wahl einen wichtigen Platz ein, und es ist entscheidend, dass das Individuum sich selbst durch seine eigenen Entscheidungen erschafft. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Sartre, der auf seine Weise mit eigenen Interpretationen ähnliche Ansichten vertritt, von Kierkegaard

durch seinen Glauben an Gott. Dennoch sind die Gedanken beider Philosophen in vielen Punkten parallel.

Sartre legt in seiner Philosophie großen Wert auf die Frage der Authentizität. Allerdings verwendet er den Begriff der „Authentizität“ nicht explizit; stattdessen drückt er in seinen Schriften das Konzept der „Bösgläubigkeit“ (*Mauvaise foi*) im Zusammenhang mit Authentizität aus (Golomb, 1995: 90). Nicht authentisch zu sein bedeutet seiner Meinung nach, sich selbst zu täuschen und die eigene Realität zu verleugnen (Flynn, 2006: 64). Sartre (2009: 125) betont, dass Selbsttäuschung eine Form des Glaubens ist, bei der das Individuum nicht an die Realität glaubt, sondern an eine verzerrte Version dieser Realität, und hält dies für problematisch. Er sagt: *„Das wahre Problem beim Selbstbetrug ist natürlich, dass der Selbstbetrug selbst darin besteht, zu glauben, dass es so ist, also sich selbst zu täuschen.“* Dies ist ein völliger Irrglaube an die Realität und untergräbt die Authentizität des Individuums erheblich. Sartre erklärt, dass allen Formen des Selbstbetrugs ein Mangel an Authentizität innewohnt. Denn wenn das Individuum die Realität vor sich selbst verbirgt und sich selbst täuscht, lebt es keine authentische Existenz. Wenn es sich zum Beispiel selbst verdinglicht und in einer passiven, von äußeren Bedingungen geprägten Existenzweise wahrnimmt, sich also für das hält, was es zu sein scheint, widerspricht es Sartres Vorstellung, dass das Wesen des Individuums nicht angeboren ist, sondern durch eigene Entscheidungen geschaffen wird. In diesem Fall betrügt sich das Individuum selbst (ebd.: 111-113), da es die eigene Freiheit und die Möglichkeit, das eigene Wesen zu verwirklichen, verleugnet. Auf diese Weise sabotiert es seine Authentizität. Sartre (2009: 114) definiert die Realität des Individuums als *„ein Wesen, das nicht ist, was es ist, und das nicht ist, was es ist“* und lehnt den festen, starren und vorkonstituierten Zustand der menschlichen Existenz ab. Stattdessen betrachtet er das Individuum als ein Wesen, das sich in einem ständigen Zustand des Werdens befindet und sich kontinuierlich selbst erschafft. Sartre (1957: 75) betont, dass der Gedanke „Ich bin, was ich bin“ eine Selbsttäuschung darstellt. Denn der Mensch erschafft sich stets selbst durch seine eigenen Entscheidungen und ist dabei vollkommen frei. Das Individuum muss in der Lage sein, die Verantwortung für jede dieser Entscheidungen zu übernehmen. Freiheit bedeutet auch Verantwortung. Wenn das Individuum sich weigert, passiv zu bleiben und *„in einer Welt lebt, für die es Verantwortung trägt“* (Sartre, 2009: 690), dann hat es sich selbst gewählt (ebd.). Das Bewusstsein des Individuums, dass es

sich nicht passiv verhält und sich seiner Verantwortung bewusst ist, zeigt, dass es sich nicht selbst betrügt und ein authentisches Selbst besitzt. Darüber hinaus tritt Unaufrichtigkeit auf, wenn sich das Individuum der Welt der Objekte zuwendet. Wenn es zum Beispiel einer Straßenbahn hinterherläuft oder ein Porträt betrachtet, ist auf dieser Ebene kein Platz für das Selbst, und das Selbst verschwindet (Sartre, 1957: 49). In solchen Momenten ignoriert das Individuum sein Selbst und taucht in die Außenwelt ein, was für Sartre inakzeptabel ist, da das Individuum sich unter keinen Umständen selbst ignorieren darf. Daher erscheint Sartres Verständnis von Authentizität als eine kontinuierliche Selbstschöpfung, die auf freien Entscheidungen und Handlungen basiert. Das Individuum muss Authentizität wählen, um seine Existenz zu rechtfertigen.

Betrachtet man die Frage der Authentizität aus der Perspektive Heideggers, so ist festzustellen, dass dieses Thema für Heidegger ebenso wie für viele existenzialistische Philosophen von zentraler Bedeutung ist. In seinem Werk *Sein und Zeit* analysiert er den Begriff des „Eigentlichen“ ausführlich. Nach Heidegger fällt das „Dasein“ als allgemeine Tendenz von seinem authentischen Selbst ab, indem es anonymisiert wird und „in der Öffentlichkeit verschwindet“. In seinen Worten (GA 2: 233; SZ): *„Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die »Welt« verfallen“*. Laut Heidegger entfernt sich das Individuum durch das Eintauchen in den alltäglichen Fluss der Welt von seinem authentischen Selbst. Das Individuum, das wie alle anderen handelt (das „Man“) und das tut, was alle tun, neigt dazu, ein unauthentisches Leben zu führen, weit entfernt von seiner eigenen Authentizität. Andererseits versucht das Individuum oft, sich der existenziellen Ängste des Alltags nicht bewusst zu werden und sich von seinem eigenen Selbst zu distanzieren, indem es Unaufrichtigkeit als wirksamen Abwehrmechanismus gegen die existenziellen Ängste – insbesondere die Angst vor dem Tod – einsetzt. Auf diese Weise wird das Individuum zu einem Objekt unter anderen Objekten (Golomb, 1995: 75). Heideggers Begriff des Daseins, also der menschlichen Existenz, als ein Wesen, das über seine eigene Existenz nachdenkt und sich ihrer bewusst ist, steht in direkter Parallele zur Suche des Individuums nach Authentizität. Ein Individuum kann nur dann authentisch sein, wenn es sich des Sinns seiner Existenz bewusst ist, wenn es die Möglichkeiten kennt, die ihm offenstehen, und weiß, dass es frei ist, sich selbst zu erschaffen. Es sollte auf dem Weg der Verwirklichung seiner eigenen Möglichkeiten und der Selbstfindung voranschreiten,

indem es sich nicht von der Außenwelt definieren lässt, sondern durch das authentische Selbstbewusstsein, das es durch das Nachdenken über sich selbst erlangt. Heidegger (GA 2: 172; SZ) beschreibt das Selbst, das nicht es selbst sein kann und deshalb nicht authentisch ist, mit den folgenden Worten: *„Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst, dass wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man zerstreut und muß sich erst finden.“* Daher wird das Individuum nicht in der Lage sein, sein authentisches Selbst zu erreichen, solange es sich in einer Weise zeigt und verhält, die der der anderen Menschen entspricht. Es muss jedoch sein wahres Selbst finden. Nach Heidegger muss das Individuum, um das authentische Selbst wiederzuerlangen, es zunächst verlieren, sich von sich selbst entfremden und unauthentisch werden, um dann diese unauthentischen Tendenzen zu überwinden:

„Dieses wahllose Mitgenommen werden von Nie-mand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit ver-strickt, kann nur dergestalt rückgängig gemacht werden, daß sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurück-holt zu ihm selbst. Dieses Zurückholen muß jedoch die Seins-art haben, durch deren Versäumnis das Dasein in die Unei-gentlichkeit sich verlor. Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum eigent-lichen Selbstsein muß sich als Nachholen einer Wahl voll-ziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl ermöglicht sich das Dasein aller-erst sein eigentliches Seinkönnen“ (GA 2: 356; SZ).

Wie das Zitat andeutet, wird das Individuum diese Unauthentizität durch eine eigene, freie Entscheidung überwinden und sich selbst wiederfinden müssen (ebd.). In diesem Prozess überwindet das Individuum das Phänomen des Selbstverlusts, das durch das Eintauchen in den Alltag und das Angleichung an die Masse entsteht, durch seine eigene Bewusstheit. Es entwickelt den Wunsch, durch seine freie Entscheidung in Richtung Authentizität voranzuschreiten. Der Fortschritt des Menschen auf dem Weg zur Authentizität wird als entscheidender Durchbruch im Sinne des Existentialismus angesehen.

Camus legte thematisch den Schwerpunkt auf die Authentizität und bezog die inneren Widersprüche, die durch die Unauthentizität entstehen, spielen in Camus' Philosophie eine zentrale Rolle. Für ihn ist Authentizität ein Phänomen, das sich in der Haltung des Individuums gegenüber der absurden Welt zeigt. Camus' Philosophie des Absurden und

die Erfahrung des Absurden beruhen auf der Annahme, dass die Welt nicht von einem schöpferischen oder regulierenden Prinzip bestimmt ist und daher keinen objektiven Sinn hat (Erdem, 2004: 163-164). Das Individuum erfährt Absurdität, wenn es mit dieser Sinnlosigkeit konfrontiert wird und keine Antwort auf seine Fragen oder Lösung für seine Dilemmata findet. An diesem Punkt stehen dem Individuum drei Optionen offen: Entweder unterwirft es sich dem Absurden und versucht, es durch Selbstmord zu entkommen (realer Selbstmord); oder es akzeptiert das Absurde, versucht jedoch, es mit religiösen Überzeugungen oder Denkmustern zu überwinden (philosophischer Selbstmord); oder es akzeptiert die Sinnlosigkeit des Lebens, nimmt es mit Großmut an, ohne zu versuchen, ihm zu entkommen, und wird zum Schöpfer seines eigenen Sinns und Lebens, indem es gegen das Absurde revoltiert (Gündoğan, 2005: 35-39). In diesem Zusammenhang entscheidet die Wahl des Individuums, ob es authentisch lebt oder nicht. Während die ersten beiden Optionen mit Authentizität unvereinbar sind, erscheint die dritte als eine authentische Wahl. Das Individuum muss die Absurdität des Lebens erkennen und sie auf nietzscheanische Weise bejahen, das heißt, ohne sie zu leugnen oder zu ignorieren. Wenn das Individuum zum ultimativen Schöpfer des Sinns des Lebens und des Seins wird, wird es ein möglichst authentisches Verhalten zeigen. In seiner Briefe an einen deutschen Freund, einer Serie von vier Briefen aus dem Jahr 1943, fasst Camus die Authentizität zusammen, indem er den auffälligen Kontrast zwischen seinem Nazi-Freund und seiner eigenen Denkweise hervorhebt:

„Wir beide dachten, dass diese Welt keinen endgültigen Sinn hat [...] Aber ich kam zu anderen Schlussfolgerungen als du [...]. Du dachtest, dass in Abwesenheit jeglicher menschlichen oder göttlichen Regeln die einzigen Werte [...] Gewalt und Gerissenheit [...] seien, dass das einzige Streben des Individuums das Streben nach Macht und die einzige Moral der Realismus der Eroberung sei [...]. Wo liegt der Unterschied? Du hast die Verzweiflung einfach hingenommen, ich habe mich ihr nie hingegeben [...]. Ich wollte nur, dass die Menschen ihre Solidarität wiederentdecken [...]. Ich habe mich für die Gerechtigkeit entschieden, um der Welt treu zu sein. Ich glaube weiterhin, dass diese Welt keinen letzten Sinn hat. Aber ich weiß, dass etwas in ihr einen Sinn hat, und das ist der Mensch, denn er ist das einzige Geschöpf, das darauf besteht, einen Sinn zu haben“ (Camus, 1960: 27-28).

Der Auszug zeigt deutlich, wie unterschiedlich die Einstellungen sind. Es wird klar, dass die Haltung der Nazis angesichts der Absurdität der Welt zu grenzenloser Zerstörung und Chaos führt, während die von Camus vertretene Haltung des authentischen Individuums den Weg zu Humanismus, Gerechtigkeit, Freiheit, Hoffnung und dem letzten Sinn des

Lebens öffnet. Daher muss das Individuum ein freies und authentisches Leben als die stärkste und authentischste Alternative zum Abgleiten in den Nihilismus in einer absurden, sinnentleerten Welt wählen.

2.3.2. Angst

Der Begriff „Angst“ wird oft synonym mit „Furcht“ verwendet, doch gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen den beiden. Furcht wird als eine Reaktion auf eine von der betroffenen Person wahrgenommene vitale Bedrohung definiert, bei der das Nervensystem aktiviert wird. Angst hingegen beinhaltet ähnliche physiologische Prozesse, allerdings spiegelt die bedrohliche Dynamik der Angst nicht unbedingt eine reale Situation wider (Rosenberg, 2020: 171). So kann eine Person etwa an eine bedrohliche Erinnerung aus der Vergangenheit denken oder sich ein künftiges bedrohliches Ereignis vorstellen, wobei körperliche Symptome wie bei echter Furcht auftreten, obwohl keine unmittelbare Bedrohung existiert (ebd.). Wenn die Angst jedoch ihren Höhepunkt erreicht, kann ein überwältigender „Schreck“ (nach Freud) die Person in seinen Bann ziehen – eine besonders intensive und erstickende Form der Angst (Gall, 2012: 9). Das charakteristische Merkmal der Angst ist ihre „Unbestimmtheit“, da die Ursache der Angst nicht auf eine bestimmte Bedrohung zurückgeführt werden kann. Diese unbestimmte Angst bildet die Grundlage für Angstkrisen, die als neurotische Angst bezeichnet werden. Ein Aspekt dieser Angstkrisen zeigt sich in einem *Zustand der Überwältigung, in dem das Individuum nicht genau weiß, was passiert; der Weg erscheint dunkel, blockiert und unsicher* (ebd.: 11).

Obwohl der Begriff der Angst in der Existenzphilosophie von jedem Philosophen unterschiedlich und einzigartig benannt wird, ist er in Bezug auf seinen Kontext weitgehend ähnlich. Angst ist ein zentrales Thema des Existentialismus und wurde umfassend analysiert. Sie stellt eines der herausragendsten Merkmale und eine der bedeutendsten Funktionen der menschlichen Existenz auf der Erde dar. Kierkegaard hat sich intensiv mit dem Thema Angst beschäftigt und ein Werk mit dem Titel *Der Begriff der Angst* (Begrebet Angest) verfasst. Er beschreibt die Angst mit den Worten: „Kein Inquisitor war auf so schreckliche Qualen wie die Angst vorbereitet ... er würde sie niemals loswerden; weder Ablenkung noch Geräusche, weder Arbeit noch Spiel, weder Tag noch Nacht würden helfen“ (zitiert nach Levine & Frederick, 2022: 173).

Kierkegaard definiert die Angst als ein schreckliches Gefühl und betont, dass sie den Geist nie vollständig verlässt. Kierkegaard (2013b: 35) wies auf die Unbestimmtheit hin, die der Angst zugrunde liegt, indem er sagte: „Das Einzige, was Angst auslösen kann, [...] ist das Nichts.“ Er verband diese Unbestimmtheit mit der Schöpfung und führte den Ursprung der Angst auf den Abstieg Adams auf die Erde zurück. In diesem Zusammenhang stellte er fest, dass die Angst zusammen mit der Schöpfung auf die Erde herabstieg. Kierkegaard führte diese Unbestimmtheit auf das Konzept der „Ersünde“ zurück und argumentierte, dass das Verbot, das Adam zur ersten Sünde verleitete, die Freiheit erweckte, welche wiederum Adam zur Angst führte. Daher erklärte er, dass die Grundlage der Angst „*die ängstliche Möglichkeit, etwas tun zu können*“ sei (ebd.: 38). Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich interpretieren, dass sich die Möglichkeit der Existenz der Angst öffnet. Gleichzeitig ist die Möglichkeit der Freiheit nach Kierkegaard die Angst (ebd.: 69). Angst entsteht, wenn das Individuum Angst vor der Freiheit hat, und dies ist eine Folge der Einschränkung (retrenchment). Denn man muss immer wieder im Rahmen seiner Möglichkeiten einen Schritt nach vorne machen, das Gewohnte, Vertraute und Sichere hinter sich lassen und sich selbst neu verwirklichen. Das Vermeiden dieses Bewusstseins und dieser Erfahrung ist jedoch der Grund für die neurotische Angst (May, 2019: 110). Derjenige, der sich der Angst stellt und frei wird, bestimmt seine Existenz, die aus Möglichkeiten besteht, mit seinen eigenen Entscheidungen. Dank dieser Freiheit wird es ihm möglich, sein eigenes Selbst und seine eigene Existenz zu wählen, das heißt, sich selbst angesichts des Nichts existieren zu lassen (Taşdelen, 2016: 5). Daher ist die Freiheit durch die Möglichkeiten gekennzeichnet, die sich dem Einzelnen eröffnen (die Zukunft enthält Möglichkeiten), und diese Möglichkeiten nähren die Angst (Kierkegaard, 2013b: 87-88). Ausgehend von all diesen Ansichten Kierkegaards über die Angst kann man sagen, dass die Angst eine positive Funktion hat. Denn die Angst wirkt wie ein Türöffner zur Freiheit, indem sie die Möglichkeiten des Individuums auslöst. Kierkegaard sagt, dass die Angst der beste Lehrmeister ist. Aus seiner Sicht muss ein Mensch, der von der Angst ruiniert wird (weil er sie nicht erkennt und vor ihr davonläuft), lernen, sie zu erkennen und sich ihr zu stellen, um diese Situation zu überwinden (zitiert nach May, 2019: 85).

Für Heidegger war das Thema Angst ein unverzichtbarer Bestandteil der Existenz, und er führte dazu wichtige Analysen durch. Heidegger (2008: 193) bestimmt in seinem Werk

Sein und Zeit die Präsenz des Daseins in der Welt vor allem durch die Angst und behandelt die Angst als eine Möglichkeit der Existenz des Daseins. Heidegger folgte Kierkegaard in der Unterscheidung zwischen Furcht und Angst und betonte, dass die Furcht durch ein bedrohliches, furchtbares Seiendes in der Welt verursacht wird, während die Angst eine Angst vor einem unbekannten, unbestimmten Gegenstand ist. Ihm zufolge wendet sich das Individuum im Zustand des „Sündenfalls“ (der Absorption in der Welt), der ein Merkmal des Daseins in der Welt ist, von seinem eigenen Selbst ab. Heidegger, der diese Abwendung ganz auf die Angst gründet, zeigt die Existenz in der Welt selbst als die Ursache der Angst (ebd.: 196-197). Dies ist eine wichtige Bestimmung Heideggers in Bezug auf die Angst, weil sie das Wesen und die Ursache der Angst offenbart. Die Angst ist in dem Sinne völlig unbestimmt, dass sie nicht an einen konkreten Gegenstand gebunden ist, sodass das Bedrohliche mehrdeutig wird. Das Sein in der Welt selbst erscheint bedrohlich, und auf diese Weise offenbart das Bedrohliche die Bedeutungslosigkeit des Seins. Gleichzeitig schließt die Angst aus, dass dieses oder jenes Seiende eine Bedrohung für das Dasein darstellt, weil ihre Quelle völlig ungewiss ist. Heidegger (ebd.: 197) argumentiert, dass die Angst immer da ist: Sie ist uns sehr nahe, sie ist nie abwesend, sie erdrückt uns sogar ständig und schnürt uns den Atem ab – aber sie ist nirgends. Daraus schließt Heidegger, dass die Welt selbst die einzige Ursache der Angst ist. Der entscheidende Punkt dabei ist, dass die Angst dazu führt, dass sich das Dasein vom Schrecklichen zurückzieht, um vor einer Entität in der Welt zu fliehen, während die Angst das Dasein zu Entitäten in der Welt in Form einer (Selbst-)Flucht treibt. Mit anderen Worten: Während Furcht als eine Flucht vor den Wesen in der Welt charakterisiert wird, bewirkt Angst, dass das Dasein in der Welt absorbiert wird, indem es sich den Wesen in der Welt und den anderen zuwendet. Die Flucht oder der Rückzug in der Angst kommt also vom Dasein selbst (Barnard, 2018: 152).

Heidegger (2008: 198) argumentiert, dass die Angst das Dasein auf den Grund der Sorge zurückwirft, nämlich auf die Möglichkeit einer authentischen Existenz in der Welt. An dieser Stelle, an der er eine ähnliche Auffassung wie Kierkegaard vertritt, schreibt Heidegger der Angst eine positive Funktion zu. Das bedeutet, dass die Angst als treibende Kraft das Dasein individualisiert, es zu seiner authentischen Existenz führt und es dazu bringt, den Sinn seiner Existenz auf die Möglichkeiten hin zu entwerfen. Die Angst entfaltet also das Dasein als Möglichkeit (ebd.). In diesem Sinne führt die Angst das

Dasein zur Freiheit, da es sich im Einklang mit seinen eigenen Existenzmöglichkeiten selbst wählt. Die positive Funktion der Angst wird in dem Sinne bestätigt, dass sie das Dasein zur Wahl der authentischen Existenz und zur Freiheit führt. Eine weitere positive Funktion der Angst für das Dasein, das im Zustand der Angst ein Gefühl der völligen Unheimlichkeit hat, besteht darin, dass die Angst das Dasein aus der Verfallenheit (der Allgemeinheit des „Man“) herauszieht (ebd.: 199). Aus dieser Sicht ist die Angst das wichtigste Element, das dem Dasein die Totalität seines authentischen Seins eröffnet und dazu beiträgt, ein Individuum zu werden.

Sartre hat auch bemerkenswerte Ansichten zur Angst. In seiner Philosophie wird die Angst mit dem Begriff der „Übelkeit“ in Verbindung gebracht, der besonders in seinem Roman *Der Ekel* thematisiert wird. Wie Priest im Vorwort zu *Basic Writing*, einer Sammlung wichtiger Texte Sartres, betont, erlebt der Protagonist darin die existentielle Angst, die bei der Konfrontation mit philosophischen Problemen wie Sinnlosigkeit, Kontingenz, Wahrheit und Sein im Leben auftritt, und dies manifestiert sich in dem Gefühl der Übelkeit (Sartre, 2001: 12). Sartre (2009: 442) beschreibt das Gefühl des Brechreizes wie folgt:

„Eine verborgene und unüberwindliche Übelkeit offenbart meinen Körper ständig meinem Bewusstsein: um sie loszuwerden, können wir manchmal sogar nach Angenehmem oder körperlichem Schmerz suchen, aber Schmerz oder Angenehmlichkeit machen sich von dem Moment an, in dem sie vom Bewusstsein ins Leben gerufen werden, auf den Weg, um die Faktizität und Kontingenz des Bewusstseins zu demonstrieren und sich auf dem Hintergrund der Übelkeit zu offenbaren. Abgesehen davon, dass wir nicht gezwungen sind, diesen Begriff der Übelkeit als eine Metapher zu verstehen, die unserem physiologischen Würgen entlehnt ist, entsteht auf seiner Grundlage im Gegenteil all die konkrete und empirische Übelkeit, die uns zum Erbrechen bringt (Übelkeit angesichts von ranzigem Fleisch, frischem Blut, Fäkalien usw.).“

Sartre führt die Quelle dieser existenziellen Angst, die das Individuum in Form von Übelkeit erfährt, auf ein schreckliches Verantwortungsgefühl zurück, das durch die schmerzhafteste Freiheit der Wahl hervorgerufen wird. Dieses Verantwortungsgefühl ist für ihn eine unerträgliche Ursache der Angst (ebd.: 15). Wenn man sich zwischen den vor einer liegenden Möglichkeit entscheiden muss – und mit dieser Situation ist man ständig konfrontiert –, erlebt man eine tiefe Übelkeit (eine innere Verengung), der man nicht entkommen kann (Sartre, 2022: 42). Sartre beschreibt dieses Gefühl mit den folgenden Worten: *„Ich fühle mich eingeengt, gerade weil mein Verhalten nur möglich ist“* (ebd.:

82). Die Möglichkeit selbst ist also die Quelle der Angst, weil sie dem Menschen Verantwortung auferlegt. Das Verantwortungsgefühl ist eine Last, die schwer auf dem Individuum wiegt, weshalb es versucht, sich mit verschiedenen Abwehrmechanismen dagegen zu wehren. Sartre nennt diese Abwehrmechanismen „Selbstbetrug“ und erklärt, dass das Individuum dazu neigt, das Gefühl der Angst durch eine Maskierung zu verdrängen. Doch selbst wenn dieses Gefühl maskiert ist, kann es nicht vollständig beseitigt werden. Sartre (2009: 199) interpretiert diese Verdrängungsstrategien des Individuums als einen Fall von Unaufrichtigkeit. Nach Sartre, wie Priest betont, ist das Individuum zur Freiheit verurteilt, und wenn es sich dieser bewusst wird, erfährt es eine so intensive Angst, dass es in die Unaufrichtigkeit flüchtet, indem es vorgibt, nicht frei zu sein (Sartre, 2001: 17). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass für Sartre das Individuum, das sich der Last der Verantwortung, die mit der Freiheit einhergeht, bewusst wird, unweigerlich das tiefe Gefühl der Angst erleben muss, das es mit Böswilligkeit zu unterdrücken versucht. Deshalb muss das Individuum erkennen und sich der Tatsache stellen, dass die Freiheit, zu der es verurteilt ist, unweigerlich auch Verantwortung mit sich bringt. Äußere Institutionen und regulierende Regeln im Leben beanspruchen stets, das Wohlergehen des Menschen zu garantieren. Indem sich der Mensch auf sie verlässt, versucht er, sich von jener Angst abzulenken, die ihn daran hindert, sein Selbst authentisch zu erleben, und ihn dazu bringt, mit einem gespaltenen Geist zu leben (Davidov, Russo-Netzer, 2022: 50). Die Unterdrückung solcher Ängste hat neurotische Folgen. In der Folge kann das Individuum Depressionen und Hoffnungslosigkeit erfahren, in Verleugnung verfallen und eine depressive Grundstimmung entwickeln (ebd.: 51). All dies untergräbt die psychische und geistige Integrität des Menschen und entfremdet ihn von der Realität.

Auch Camus vertritt in Bezug auf den Existentialismus ähnliche Ansichten wie Sartre, indem er betont, dass sich das Individuum bewusst dafür entscheidet, der Angst und Sinnlosigkeit zu entkommen, die zwischen den sozialen Mechanismen und den Rädern der etablierten Ordnung entstehen. Camus (2010b: 24) stellt die Angst an den Anfang von allem – als einen Impuls, der den Menschen aus dem monotonen Fluss des Alltags aufweckt, ihn zum Hinterfragen bringt und ihn aus den Routinen des täglichen Lebens herausreißt. Camus deutet dieses Gefühl der Angst positiv, da es eine Aktivierung des Bewusstseins beim Individuum bewirkt. Denn genau dieses Gefühl ist es, das den

Menschen zur Erfahrung der Absurdität und Disharmonie führt. Camus beschreibt dieses Erwachen wie folgt:

„Es kommt vor, dass die Szenerie zusammenbricht. Das Aufstehen, die Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag, in der gleichen Harmonie, dieser Weg wird oft mit Leichtigkeit beschritten. Nur eines Tages stellt sich die Frage „Warum?“, und alles beginnt in einem Zustand der verwirrten Langeweile. „Beginnt“, das ist wichtig. Die Langeweile steht am Ende der Handlungen eines maschinenartigen Lebens, aber gleichzeitig setzt sie die Bewegung des Bewusstseins in Gang. Sie weckt es auf, ebnet den Weg für den Rest. Die Ruhe ist eine unbewusste Rückkehr zur Kette oder ein endgültiges Erwachen. Auf das Erwachen folgt mit der Zeit das Ergebnis: Selbstmord oder Genesung. Für sich genommen hat die Langeweile etwas Abscheuliches [...]“ (ebd.).

Wie das obige Zitat zeigt, ist diese ekelerregende Langeweile nicht nur positiv, sondern auch notwendig, da sie das Bewusstsein erweckt. Camus setzt den Zustand der ängstlichen Zwietracht – die Zwietracht der Welt, also ihre Unvereinbarkeit – mit Sartres Begriff der Übelkeit gleich (ebd.: 26). Doch für Camus hat dieses Gefühl der Dissonanz eine bewusstseinsverändernde Wirkung. Ihm zufolge wird dem Menschen durch diese Empfindung klar, dass die Welt nichts anderes als die Summe des Irrationalen ist. Das Angstgefühl macht somit die Unvereinbarkeit zwischen dem menschlichen Bewusstsein und der Welt sichtbar. Für Camus ist *„das Unvereinbare [...] die Konfrontation zwischen dem Irrationalen und diesem verrückten Wunsch nach Klarheit, dessen Ruf im tiefsten Inneren des Menschen widerhallt“* (ebd.: 31). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Camus – wie auch andere Philosophen – die Angst als eine positive Emotion versteht. Sie ermöglicht dem Individuum, sich mit dem Absurden auseinanderzusetzen, indem es die Irrationalität und Unvereinbarkeit der Welt erkennt, und stellt zugleich eine Phase der Sinnsuche im Leben dar.

2.3.3. Freiheit

Die Freiheit ist das zentrale Element der existenziellen Integrität des Individuums. Der Kampf, auf dem Weg der Selbstfindung ein Individuum zu werden, ist in erster Linie ein Kampf um Freiheit. Nach May (1997: 150–151) ist *„Freiheit die Fähigkeit des Menschen, seine eigene Entwicklung zu beherrschen. Es ist die Fähigkeit, sich selbst zu gestalten. Freiheit ist die andere Seite unseres Selbstbewusstseins“*. Andererseits ist Freiheit ein Phänomen, das alle Bereiche des Lebens durchdringt. Für das Individuum ist es von großer Bedeutung, sowohl in der äußeren als auch in der inneren Welt frei zu sein.

May (2001: 110), der Freiheit als „*menschliche Freiheit beinhaltet unsere Fähigkeit, zwischen Reiz und Reaktion innezuhalten und in dieser Pause die einzige Reaktion zu wählen, der wir unser Interesse schenken wollen*“ beschreibt, betont, dass von Freiheit nicht die Rede sein kann, wenn die menschliche Reaktion auf Ereignisse und Situationen automatisch erfolgt. Denn Freiheit umfasst ein breites Spektrum an Handlungen, Reaktionen, Verhaltensweisen, Gedanken und Urteilen sowie an Wahlmöglichkeiten. Daher sollte das Individuum zwischen Reiz und Reaktion innehalten, reflektieren, analysieren und die angemessenste Reaktion auswählen – und entsprechend handeln. Wird dieser Prozess durch äußere oder innere Faktoren unterbrochen, kann man davon ausgehen, dass das Individuum nicht frei ist.

Aus existenzialistischer Perspektive ist die Freiheit ein zentrales Thema. Häufig wird betont, dass der Existentialismus eine Philosophie der Freiheit ist. Diese Auffassung steht in engem Zusammenhang mit zahlreichen Grundsätzen, die das Wesen des Existentialismus im Sinne der Bedingtheit prägen. Denn das Wesen des Individuums im existenziellen Sinne ergibt sich letztlich aus der Freiheit. Da der Mensch nicht mit einem vorgefertigten Wesen oder Selbst auf die Welt kommt, ist Freiheit für das Individuum von zentraler Bedeutung: Es muss sein eigenes Selbst wählen und sein Leben durch eigene Entscheidungen gestalten. Aus diesem Grund wandten sich viele existenzialistische Philosophen gegen Überzeugungen und Denkweisen, starre Denkmuster, Dogmen sowie soziale Ordnungen und Mechanismen, die die menschliche Freiheit untergraben. Kierkegaard betont die Notwendigkeit, das Ich und das Selbst aktiv zu formen – als Voraussetzung dafür, dass das Individuum Freiheit erlangen kann. Das Dasein kann nur in Freiheit erlangt werden (Kierkegaard, 2013a: 76). Um ein Individuum zu werden, muss der Mensch die Stufen der Existenz (ästhetisch, ethisch, religiös) durchlaufen. In der religiösen Phase, die den letzten Punkt darstellt, wird das Individuum befreit, indem es seine Identität durch eine freie und authentische Wahl sowie Hingabe des Glaubens – das heißt, durch religiöses Engagement – gewinnt. Denn in der religiösen Phase können ethische Regeln nicht universalisiert werden. Diese Regeln lauten, wie im Titel von Nietzsches Werk, *Jenseits von Gut und Böse* (1886). Wenn das Individuum seine Handlungen in der religiösen Sphäre mit völliger Hingabe und Aufopferung ausführt, mag dies von außen betrachtet als unvereinbar mit der Ethik erscheinen. Doch der Grund, der der Handlung zugrunde liegt, kann nicht verallgemeinert werden, da es

sich um eine individuelle Situation handelt. Zudem ist es eine irrationale Handlung, weshalb die Motivation, diese Handlung auszuführen, nur im Glauben liegen kann. Indem das Individuum über ethische Regeln und logische Schlussfolgerungen hinausgeht – was das Eingehen von Risiken erfordert – wird es zu einem freien Individuum im Glauben und im Engagement, wobei diese Freiheit stets mit Angst verbunden ist (Flynn, 2006: 34). Während Hegels Auffassung von Freiheit darin besteht, der Vernunft zu folgen, gehört für Kierkegaard die Freiheit in die Kategorie des Glaubens. Das liegt daran, dass für ihn das Folgen von irgendetwas bedeutet, die Freiheit (sogar die Authentizität) an sich aufzugeben (Golomb, 1995: 34). Der Mensch, der dem „Schwindel der Freiheit“ (Kierkegaard, 20013: 56) entflieht, wird daher nicht in der Lage sein, seine Existenz zu verwirklichen. Freiheit ist das Merkmal eines wahrhaft existierenden Individuums, und die Handlungen, die sich aus frei gewählten Überzeugungen und Verpflichtungen ergeben, sind existentiell (Solomon, 2023: 191). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Kierkegaard die Fähigkeit des Individuums, sich selbst zu sein und eine echte Existenz zu zeigen, auf die Bedingung der Freiheit gründet.

Freiheit ist auch ein zentraler Punkt in Nietzsches Philosophie. Die von Nietzsche beschriebenen Herdenmenschen sind Individuen, denen es an Freiheit fehlt und die sich von externen Autoritäten, etablierten Werten, Glaubenssystemen und Traditionen formen lassen. Der Herdenmensch hat seine Authentizität, sein Selbst und seine Freiheit an die Horde abgegeben (Esenyel, 2016: 70). Ein Individuum kann nur dann als frei bezeichnet werden, wenn es seine eigenen Gedanken, Werte sowie sein eigenes Verständnis von Gut und Böse – und dementsprechend seine eigenen Handlungen – bildet. Andernfalls wird es von einer äußeren Herrschaft oder den Traditionen, die der inneren Stimme widersprechen, geleitet. Wenn das Individuum also nicht sein eigenes Lebensziel bestimmt und seine eigenen Ideale hervorbringt, werden es seine Ideale bestimmen (Steiner, 2004: 92-100). Die Lehre vom Übermenschen, wie sie von Nietzsche entworfen wurde, stilisiert den außergewöhnlich freigeistigen Menschen, der sich nicht durch Konventionen und universelle moralische Regeln einschränkt, sondern seine schöpferischen Neigungen erweitert. Nach Nietzsche (2014: 22) gehorcht das Individuum dem Diktat der Tradition, weil diese eine höhere Autorität darstellt. Die Moral leugnet jedoch das Selbstsein des Individuums und verlangt, dass es die von ihr aufgestellten Regeln buchstabengetreu befolgt, ohne es als eigenständiges Wesen zu betrachten.

Dementsprechend sind die moralischsten Menschen die, die sich den Traditionen und Bräuchen am meisten hingeben (ebd.). Daraus wird ersichtlich, dass ein freier Mensch derjenige ist, der es wagt, über traditionelle Werte hinauszugehen und die Großzügigkeit besitzt, seinen eigenen Weg zu gehen.

Der eigentliche Titel seines Werkes *Menschliches, Allzumenschliches*, das er mit dem Untertitel „*Ein Buch für freie Geister*“ verfasste, sollte ursprünglich „*Freie Geister*“ lauten. Nietzsche (2015a: 163) definiert ein freigeistiges Individuum als eines, das anders denkt als seine Herkunft, seine Umgebung sowie die vorherrschenden Ansichten und Denksysteme seiner Zeit. Freigeistig zu sein bedeutet also, alle etablierten Überzeugungen zu dekonstruieren und Idole zu zerstören. In *Also Sprach Zarathustra* spricht Nietzsche (KSA 4: 29; Z I, Von den drei Verwandlungen) von drei metaphorischen Phasen, die das Individuum auf dem Weg zur Übermenschlichkeit führen: „*Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe*“. Das Kamel trägt die ganze Last des Lebens auf seinem Rücken und zieht mit dieser schweren Last durch die Wüste. „*Aber in der einsamsten Wüste geschieht die zweite Verwandlung: zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste*“ (KSA 4: 30; Z I, Von den drei Verwandlungen). Alle Werte sind bereits geschaffen worden, und das Kamel, das von seinem Herrn konfrontiert wird, der annimmt, dass es all diese geschaffenen Werte ist, wird zum Löwen, indem es sich all seinen Auferlegungen und Befehlen des „Du musst“ widersetzt. Der Löwe kann in diesem Zustand keine neuen Werte schaffen, aber er schafft einen Freiraum für neue Werte, die in der nächsten Phase geschaffen werden können. Man kann also sagen, dass für Nietzsche die Freiheit die Quelle des Konzepts des Übermenschen ist. Die Voraussetzung für das Stadium des Übermenschen ist somit die Schaffung von Freiheit. In der nächsten Stufe sagt der Löwe Nein zu allen bestehenden Werten und wird zum Kind. Nietzsche fragt, was es ist, das ein Löwe infantilisieren muss, weil er es nicht kann, und als Antwort gibt er folgendes an: „*Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen*“ (KSA 4: 31; Z I, Von den drei Verwandlungen). Nach Nietzsche bedeutet Kindheit Unschuld, Reinheit, Vergessen und damit Bejahung des Lebens und Zustimmung zu ihm. Der freie Mensch transzendiert sich selbst und wird zum Übermenschen und es gelingt ihm, neue Werte zu

schaffen, indem er „Ja“ zum Leben sagt und in dieser Variante *„seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene“* (ebd.). Denn Nietzsche verweist auf den Übermenschen als den Sinn der Welt, und der Übermensch baut eine neue Welt auf, indem er die alte mit den Werten und dem Sinn, den er für sein eigenes Leben schafft, zerstört.

Die Freiheit, eines der Grundprinzipien des Existentialismus, ist auch ein wichtiges Element in Heideggers Philosophie. Heidegger (2008: 198-204) bringt die Freiheit mit der Angst in Verbindung, da die Angst ein Phänomen ist, das dem Dasein die Möglichkeit der Freiheit gibt und es für die Existenz in der Welt öffnet. Das Dasein ist also frei im Sinne der Möglichkeit, sich selbst zu wählen und festzuhalten, wobei diese Freiheit die Möglichkeit einschließt, authentisch zu sein. In diesem Zusammenhang ist das Individuum völlig frei, ein authentisches oder nicht-authentisches Leben zu wählen. Die Existenz des Daseins beruht auf Möglichkeiten, und die Voraussetzung für diese Möglichkeiten ist die Freiheit. Mit anderen Worten, die Möglichkeit des Daseins führt zum Handeln, sodass diese Art des Daseins wesentlich durch die Freiheit bestimmt ist. Das heißt, dass für Heidegger die Wahl zwischen den Möglichkeiten der Existenz – und damit die Wahl seiner selbst und seiner Handlungen – die Freiheit voraussetzt. Heidegger (GA 2: 378; SZ), der behauptet, das Dasein sei frei im Sinne der Möglichkeiten seiner eigenen Existenz, erklärt die Freiheit wie folgt: *„Die Freiheit aber ist nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauchwählen-könnens der anderen“*. Wie in den vorangegangenen Kapiteln erwähnt, war für Heidegger der Sturz des Daseins in die Welt dadurch gekennzeichnet, dass es sich wie „sie“ (das Man) verhält, sein wahres Selbst in der Öffentlichkeit verbirgt und sein Leben als verlorenes Wesen lebt – ein Phänomen, das es von seinem wahren Selbst und damit von seiner Authentizität entfernt. Das nicht-authentische Dasein kann nicht es selbst sein; es lebt, indem es vor seinem Dasein und seiner Welt, die ihm als Möglichkeiten gegeben sind, und damit vor seinem Selbst flieht. Deshalb flieht es auch davor, frei zu sein: Es wird, wie andere Menschen sind, taucht in die Öffentlichkeit ein und in andere, sodass Dasein, das nicht es selbst ist, nicht frei sein kann. Die Quelle der Angst, die eine Seinsweise des Daseins darstellt, ist das Dasein selbst. Das liegt daran, dass die Angst das Dasein in die existenzielle Verantwortung ruft, seiner Existenz einen Sinn zu geben. Denn die Angst konfrontiert das Dasein auf authentische Weise mit sich selbst, und so wendet sich das Dasein seiner eigenen Wahrheit zu (Barnard, 2018: 149-154). Für Heidegger (2008: 198)

befreit die Angst das Dasein zu seiner eigenen Authentizität. Im Zustand der Angst ist die Freiheit der Selbstbestimmung des Daseins eine schwere Last, und deshalb wendet sich das Dasein der Flucht des Fallens zu, um diese Last loszuwerden. Dies befreit das Dasein von der Last der eigenen Existenz, denn im Fallen wird die Angst überdeckt. Das bedeutet, dass das Dasein eine Wahl zwischen der Freiheit von der Angst und der Freiheit trifft. Diese Wahl besteht darin, die Freiheit von der Angst um den Preis der Unfreiheit vorzuziehen. Das Dasein lebt wie alle anderen (Das Man); es ähnelt ihnen, aber es ähnelt nicht sich selbst. In seinem Fall ist es nicht mehr es selbst, nicht mehr möglich, nicht mehr ängstlich und nicht mehr frei (ibid. 155). Die sicherste und authentischste Möglichkeit des Daseins ist der Tod, denn keine der Möglichkeiten, die dem Dasein zur Verfügung stehen, ist im Verhältnis so sicher wie der Tod. Der Tod konfrontiert das Dasein mit seinem wahren Sein, indem er das Dasein dazu bringt, sich selbst zu erkennen. Auf diese Weise enthüllt der Tod die Verlorenheit des Daseins im Modus des Fallens in jedermanns Selbst, löst es vom Fall in die Alltäglichkeit und stellt es seinem authentischen Selbst gegenüber (ebd.: 266-279). Hier zeigt sich eine wichtige Kategorisierung der Freiheit des Daseins. Indem das Dasein sich selbst den Tod zuschreibt und ihn als seine wahrste Möglichkeit verinnerlicht, wird seine Verlorenheit unter den anderen Wesen des Alltagslebens deutlich. Diese Erkenntnis konfrontiert es mit der Möglichkeit, es selbst zu sein, und mit Heideggers (ebd.: 282) Worten vergleicht der Tod das Dasein mit seinen eigenen Möglichkeiten, offenbart seine Verlorenheit im Selbst eines jeden und befreit es von der Illusion der Welt eines jeden. Das bedeutet eine ängstliche und selbstbewusste Freiheit gegenüber dem Tod. Der Tod bringt das Dasein also zu sich selbst zurück und befreit es, indem er es dazu führt, sein authentisches Selbst zu erkennen. Wie man sieht, spielt die Freiheit in Heideggers Philosophie eine außerordentlich wichtige Rolle.

In Sartres Philosophie erscheint die Frage der Freiheit als ein wesentliches Element der menschlichen Existenz. Wenn wir uns auf die oft zitierte Aussage von Sartre (2009: 610) beziehen, in der er erwähnt, dass Freiheit keine Wahl, sondern eine Tatsache für das Individuum ist: „In der Tat sind wir eine Freiheit, die wählt, aber wir wählen nicht, frei zu sein: wir sind zur Freiheit verurteilt, [...] in die Freiheit geworfen, oder, wie Heidegger es ausdrückt, ‚verlassen‘. Das Individuum wählt also nicht die Freiheit; die Freiheit ist das Schicksal des Individuums, denn es ist zur Freiheit verurteilt, es ist verlassen, und ‚dieses Verlassenwerden hat keine andere Quelle als die Existenz der Freiheit selbst‘

(ebd.). In seiner Rede mit dem Titel *„Existentialismus ist ein Humanismus“* (L'Existentialisme est un humanisme, 1946) betont Sartre, dass die Existenz dem Wesen des Menschen vorausgeht und erklärt folglich als erstes Prinzip des Existentialismus, dass das Individuum, da es kein vorgefasstes und geschaffenes Wesen hat, nichts anderes ist als das, was es selbst macht. Das Individuum muss also sein Wesen in der von ihm entworfenen Form erschaffen. Nach Sartre ist der Mensch in erster Linie ein Wesen, das sich bewusst in die Zukunft projiziert, und erst wenn er das wird, was er sich projiziert, kann er zur Existenz gelangen. Da die Existenz dem Wesen des Individuums vorausgeht, ist es durch eine spontane Entscheidung in der Lage, sich selbst zu erschaffen – und es ist auch dafür verantwortlich. Der Mensch hat die Freiheit zu wählen, was er sein will, und sich selbst zu gestalten. Indem er sich für sich selbst entscheidet, entscheidet er sich auch für die gesamte Menschheit. Diese Entscheidung bringt jedoch eine Verantwortung mit sich, die so groß ist, dass es für das Individuum schwer ist, die Last dieser Verantwortung zu tragen, was oft als schmerzhaft erlebt wird. Die Behauptung, dass der Mensch keine vorgefertigte Natur hat, bedeutet, dass die Entscheidungen und das Verhalten des Menschen nicht mit einer bestimmten menschlichen Natur erklärt werden können. Mit anderen Worten: Es gibt keinen Determinismus, der das menschliche Verhalten erklären könnte; daher ist der Mensch völlig frei. Sartre erinnert die Menschen daran, dass sie frei sind und ihre eigenen Entscheidungen treffen müssen. Er betont, dass es nicht notwendig ist, sich von Überzeugungen oder sozialen ethischen Codes leiten zu lassen, da es in dieser Welt keinen allgemeinen moralischen Kodex gibt, der den Menschen vorschreibt, was zu tun ist.

Sartre (2007: 22-51) argumentiert, dass Menschen, die ihre Entscheidungsfreiheit verleugnen und sich an eine deterministische Theorie halten, in einen Irrglauben verfallen. Da dieser Irrglaube in Form einer Selbstlüge auftritt, bezeichnet Sartre dieses Verhalten als falsch. Das Individuum sollte sich nicht auf diese Weise verhalten. Für Sartre muss das Individuum um der Freiheit willen frei sein. Er stellt fest, dass das Leben keinen vorgegebenen Sinn hat, und es daher der Mensch selbst ist, der ihm einen Sinn gibt. Der Mensch ist also frei – sowohl in Bezug auf die Gestaltung seines Wesens durch eigene Entscheidungen als auch in der Art und Weise, wie er die Welt gestaltet, die für ihn selbst keinen intrinsischen Sinn hat. Aus all diesen Festlegungen Sartres zur Freiheit ergibt sich, dass es nur eine Situation gibt, in der das Individuum nicht frei ist: nämlich,

wenn es sich nicht seiner Freiheit bewusst ist. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Frage der Freiheit für Sartre von zentraler Bedeutung ist und eine unvermeidliche Konstante für den Menschen darstellt.

Camus liefert ebenfalls wichtige Einschätzungen zur Freiheit, die im Existentialismus ein zentrales Thema darstellt. Camus (2010b: 60) setzt sich auf individuelle Weise mit dem Begriff der Freiheit auseinander, indem er sagt: „*Es ist nicht meine Sache zu wissen, ob der Mensch frei ist oder nicht. Ich kann nur meine eigene Freiheit erproben*“. An der „*Freiheit als Wesen*“ (ebd.) im philosophischen Sinne zeigt er kein Interesse; für ihn ist dieses Problem bedeutungslos. Der Grund dafür liegt darin, dass sich Freiheit nicht allgemein begrifflich fassen lässt. In *Der Mythos des Sisyphos* analysiert Camus die individuelle Freiheit im Rahmen der Philosophie des Nonkonformismus unter dem Titel „*die unvereinbare Freiheit*“ (ebd.: 56), während er die soziale Freiheit in seinem Werk *Der Mensch in der Revolte* durch die Philosophie der Revolte behandelt. In diesem Sinne entfalten sich Camus' Auffassungen von Freiheit in zwei Stufen: Zunächst wird in *Der Mythos des Sisyphos* ein kognitives Bewusstsein für Freiheit geweckt; anschließend wird in *Der Mensch in der Revolte* die Umsetzung dieser Freiheit in Handlung erörtert, d. h. Freiheit wird im Hinblick auf ihre Beziehung zur Handlung diskutiert (Alagöz, 2019: 137). Darüber hinaus thematisiert Camus die Frage der Freiheit im Zusammenhang mit der Vorstellung von Gott. Seiner Auffassung nach liegt das eigentliche Problem nicht in der Frage, ob der Mensch frei ist, sondern in der Frage nach dem Bösen. Denn: Ist der Mensch nicht frei, so ist er auch nicht verantwortlich für das Böse in der Welt. Ist er jedoch frei, entsteht aus dieser Freiheit auch Verantwortung. Aus dieser Perspektive erscheint der Glaube an Gott als ein Phänomen, das den Menschen an ein Schicksal bindet und ihm dadurch sowohl seine Freiheit als auch seine Verantwortung nimmt. Camus (2010b: 60–61) vertritt die Auffassung, dass zu wissen, ob man frei ist, auch bedeutet, zu wissen, ob man einen Herrn hat. Begeht ein Mensch also eine böse Tat in Übereinstimmung mit seinem Schicksal, so ist er dafür nicht verantwortlich. Camus widerspricht dem Glauben, dass der Mensch nicht frei ist und dass er nur dann sein eigener Herr und der Autor seines eigenen Schicksals sein kann, wenn er an seiner Freiheit festhält. Camus (2010a: 13) charakterisiert den Mangel an Freiheit als eine Form der Unterwerfung und setzt ihn mit dem Tod gleich. Aus diesem Grund muss das Individuum seine Freiheit verwirklichen und in gelebtes Leben umwandeln. Camus

(2010b: 61) schreibt: *„Die einzige Freiheit, die ich kenne, ist die Freiheit des Denkens und Handelns. Während also das Unvereinbare alle meine Chancen auf unsterbliche Freiheit auf Null reduziert, gibt es mir meine Handlungsfreiheit und erhöht ihre Wirksamkeit.“* Das heißt: Obwohl die Möglichkeit zur Freiheit in einer unvereinbaren Welt gering ist, kann sich das Individuum durch sein eigenes Handeln befreien. Camus ist der Auffassung, dass sich das Individuum, bevor es mit dem Unvereinbaren konfrontiert wird, den Verpflichtungen und Anweisungen unterwirft, die ihm im Alltag von außen auferlegt werden – Verpflichtungen, die jedoch die Freiheit verweigern. Dennoch verhält sich das Individuum weiterhin so, als ob es frei wäre (ebd.). Camus beschreibt diese Situation folgendermaßen: *„In dem Maße, in dem der Mensch sich einbildet, dass sein Leben einen Sinn hat, in dem er sich den Anforderungen eines zu erreichenden Ziels anpasst, wird er zum Gefangenen seiner Freiheit ...“* (ebd.: 62). Mit anderen Worten: Wer im Alltag seinen Pflichten nachgeht – etwa zur Arbeit geht – denkt, er sei frei, ist in Wirklichkeit jedoch nur ein Gefangener dieses Gedankens. Darüber hinaus ist es mit der Freiheit unvereinbar, Gefangener einer religiösen Überzeugung oder einer Ideologie zu sein – ein Zustand, den Camus als „philosophischen Selbstmord“ bezeichnet. Daher muss das Individuum zunächst die Illusion von Freiheit erkennen, sich von ihr befreien und gegen sie rebellieren. Camus' Philosophie der Revolte beinhaltet einen Aktivismus der Freiheit: In Der Mensch in der Revolte – als dem Gegenteil von Unterwerfung – muss das Individuum die Absurdität des Lebens mit offenem Herzen annehmen, sie überwinden und sich befreien, indem es eigene Werte und einen eigenen Sinn erschafft. Der Mensch wird weder frei geboren noch in eine freie Gesellschaft hineingeboren; vielmehr muss er sich seine Freiheit und Unabhängigkeit selbst erarbeiten. Deshalb darf sich das Individuum in einer unvereinbaren (absurden) Welt nicht täuschen lassen und der Illusion verfallen, frei zu sein, nur weil es zwischen vorgegebenen Optionen wählt. Vielmehr muss es der Schöpfer der Freiheit sein – denn es ist auch der Schöpfer aller Werte und jedes Sinns.

2.3.4. Entfremdung

Entfremdung ist ein Phänomen, das Losgelöstsein und die Entfernung vom eigenen Selbst bezeichnet. Fromm (1990: 134–135) weist darauf hin, dass das aus dem Französischen stammende Wort *Aliéné* (Entfremdung) ursprünglich zur Bezeichnung von

Geisteskranken verwendet wurde und auf einen Zustand der Psychose verweist – also auf ein Individuum, das vollständig von sich selbst losgelöst ist. Er definiert das Phänomen der Entfremdung wie folgt:

„Wenn wir von Entfremdung sprechen, meinen wir die Form der Erfahrung, in der sich ein Mensch als Fremder fühlt. In diesem Fall können wir sagen, dass der Mensch sich selbst fremd geworden ist. Er sieht sich nicht mehr als Mittelpunkt seiner Welt, als Schöpfer seiner Handlungen; im Gegenteil, seine Handlungen und die Ergebnisse dieser Handlungen sind zu seinen Herren geworden, denen er sich unterwirft und die er sogar anbetet. Der entfremdete Mensch ist von sich selbst abgeschnitten, wie er von jedem anderen Menschen abgeschnitten ist“ (ebd.: 134).

Wie aus der Definition hervorgeht, sollte das Individuum im Falle von Entfremdung eigentlich im Zentrum seiner selbst stehen und sein Leben eigenständig bestimmen. Doch in Wirklichkeit steht das Selbst nicht im Zentrum des eigenen Seins. Der Einzelne kann sein Leben nicht selbst gestalten; er ist vollständig losgelöst und von sich selbst entfremdet. Jung weist darauf hin, dass das Individuum eine erschreckende Tendenz hat, sich von seinem eigenen Selbst zu entfernen, und einen Teil seines Wesens aufgeben kann – wie ein verlassenes Feld (zit. nach Gürol, 1977: 37). Es wird jedoch von verschiedenen Formen der Entfremdung gesprochen: Ein Individuum kann sich von sich selbst, seinem Wesen, seinem Leben, anderen Menschen oder seiner Arbeit entfremden (Maté, & Maté, 2023: 288). Fromm (1996: 106) bezeichnet den Bruch in der Beziehung zum eigenen Selbst als die destruktivste Form der Entfremdung. In ähnlicher Weise stellt Levine (2022: 55) fest, dass Menschen, die nicht in enger Verbindung mit ihrem natürlichen Selbst stehen, ihren Körper und ihre Seele voneinander entfremden. Entfremdung stellt ein ernstes psychologisches Problem dar. Maslow (2001: 205) betont, dass anhaltende Entfremdung zu psychischen Erkrankungen führen kann: *„Wenn der [...] wesentliche Kern (die innere Natur) gehemmt, verleugnet oder unterdrückt wird, führt dies zu Krankheit, manchmal in offener Form, manchmal in versteckter und hinterhältiger Form, manchmal sofort und manchmal nach einiger Zeit“*. Die Entfremdung untergräbt somit die gesunde emotionale, physiologische und psychophysische Integrität des Menschen. Yalom (1999: 443) definiert Entfremdung als die Trennung vom wahren Selbst, die durch das Ignorieren der eigenen echten Gefühle, Gedanken und Wünsche entsteht – Aspekte, die die existentielle Integrität des Menschen ausmachen. Schauen wir uns einige der Kontexte an, in denen der Zustand der Entfremdung vorkommt: „disiunctio“ (engl.

disjunction oder separation) bedeutet Trennung, Abtrennung; „aversatio“ bezeichnet Distanzierung (Ludz, 1976: 5); ferner Ohnmacht, Loslösung und Isolation (Seeman, 1959: 783). Darüber hinaus ist das Konzept der Entfremdung im DSM, dem Diagnosehandbuch für psychische Störungen, unter dem Titel Dissoziationsstörungen als Depersonalisation-/Derealisationsstörung aufgeführt. Dissoziation wird als eine Verschlechterung der Wahrnehmung, der Emotionen, des Denkens und des Verhaltens des Individuums definiert – als Ablösung und Spaltung des Selbst. Die Depersonalisation, die unter dieser Überschrift eingeordnet wird, umfasst die Bedeutung der Selbstentfremdung, während die Derealisation in den Kontext der Unwirklichkeit fällt (Mutlu, 2022: 596-597). Wie man sieht, ist Entfremdung ein ernsthaftes Problem, das die Trennung des wahren Selbst des Individuums von sich selbst und das Leben eines unwirklichen (unrealistischen) Lebens aufgrund dieser Trennung bedeutet. Levine (2008: 21) hingegen betrachtet Dissoziation, also die Abtrennung, als einen Abwehrmechanismus des Individuums. Ihm zufolge schützt Dissoziation das Individuum davor, in Situationen wie intensiver Furcht, Angst, Beklemmung und Schmerz überwältigt zu werden, indem sie die Intensität des Schmerzes durch die Freisetzung von Endorphinen verringert. In ähnlicher Weise wurde Entfremdung als eine natürliche Reaktion interpretiert, die das Individuum einsetzt, um schmerzhaftes Emotionen zu unterdrücken und sich von ihnen abzuschalten – als Bewältigungsstrategie in erschreckenden Situationen und bei intensivem emotionalem Stress (Mat, 2023: 38). Auf der Grundlage all dieser Erklärungen lässt sich sagen, dass Entfremdung eine katastrophale Situation für das Individuum darstellt, die die gesunde psychologische und physiologische Struktur des Individuums unterbricht. Daher sollte dieses Problem ernst genommen werden.

Wenn man sich dem Thema aus der Perspektive des Existentialismus nähert, sollte betont werden, dass die Frage der Entfremdung einen wichtigen Schwerpunkt in der Existenzphilosophie bildet. Denn im Existentialismus ist es für das Individuum entscheidend, eine echte und authentische Existenz als Ganzes zu führen. Das Phänomen der Entfremdung wurde in der Philosophie vor allem vom Existentialismus als besonders wichtig erachtet und intensiv untersucht (Anjum, 2019: 10). Entfremdung ist ein Phänomen, das die Integrität des Individuums zersetzt und eine Spaltung sowie einen Bruch im inneren Sein des Einzelnen verursacht. Sie wird als ernsthaftes Problem

betrachtet, da sie den Zustand untergräbt, im Mittelpunkt des eigenen Lebens zu stehen und die Autorität über das eigene Leben zu besitzen. Dieses Thema wurde aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet. Im Existentialismus wird Entfremdung im Allgemeinen als die Entfremdung des Individuums von seiner eigenen Natur verstanden – als seine Unfähigkeit, sein im Wesentlichen freies, verantwortliches und authentisches Dasein als eine Einheit von Möglichkeiten klar und authentisch zu empfinden. Darüber hinaus wird sie auch als die Entfremdung des Individuums von sich selbst und seine Unfähigkeit, zu sich selbst zu gehören, betrachtet (Michelmann, 2010: 31). Der Existentialismus versucht, Formeln zu entwickeln, um die zunehmenden menschlichen Gefühle der Verdrängung und Entfremdung zu überwinden. Barrett (2023: 41) beschreibt Entfremdung als *„die grundlegende Zerbrechlichkeit und Abhängigkeit des menschlichen Lebens, die Ohnmacht des Geistes gegenüber den Tiefen der Existenz, die Bedrohung durch das Nichts und die Einsamkeit und Verletzlichkeit des Individuums angesichts dieser Bedrohung“*. Angesichts all dieser Bedrohungen bleibt der entfremdete Mensch allein, ungeschützt und ohne Geborgenheit, ohne ein Gefühl der Zugehörigkeit und des Vertrauens. Diese Situation ist problematisch und von zentraler Bedeutung für den Existentialismus.

Kierkegaard, der eine Schlüsselrolle in der existenzialistischen Philosophie spielte, behandelte die Entfremdung (dänisch: fremmedgørelse) nicht als Begriff, sondern nahm Bewertungen vor, die sich auf den Zustand der Entfremdung bezogen. Kierkegaard (2020: 299) behandelt in seinem Werk *Entweder - Oder* das entfremdete Individuum als „unglückliche Person“ und gibt eine Definition, die die Entfremdung einrahmt: *„Der unglückliche Mensch ist jemand, der sein Ideal, die Essenz seines Lebens, seine bewusste Erfüllung, sein wesentliches Wesen auf die eine oder andere Weise außerhalb seiner selbst besitzt“* und fügt hinzu, dass *„der unglückliche Mensch [...] sich selbst niemals gegenwärtig ist“*. Diese Aussagen stimmen mit den Definitionen von Entfremdung überein. Denn die Betonungen, die hier gemacht werden, wie die Tatsache, dass das Individuum die Elemente seiner eigenen Natur außerhalb seiner selbst hat und dass seine Existenz nicht in seinem eigenen Selbst liegt, beziehen sich direkt auf Entfremdung. Das entfremdete Individuum ist weit von seinem eigenen Wesen entfernt und existiert nicht in seinem eigenen Zentrum. Kierkegaard stellt fest, dass ein Mensch, der von seinem eigenen Selbst getrennt ist, nicht in der Gegenwart existiert, sondern entweder in der

Vergangenheit (in den Erinnerungen an die Vergangenheit) oder in der Zukunft (in dem, was er/sie sich erhofft) lebt, und zeigt den Grund für sein/ihr Unglücklichsein als nicht in der Gegenwart und damit in seinem/ihrer eigenen Selbst existierend (ebd.: 300). Mit anderen Worten: Das entfremdete Individuum befindet sich nicht im Zentrum seines eigenen Wesens oder Lebens, sondern ist von sich selbst getrennt, weil es in einer vergangenen oder zukünftigen Zeit lebt. Die Sehnsucht des Individuums nach der Vergangenheit oder der Zukunft, obwohl es in sich selbst und in der Gegenwart leben sollte, ist daher eine Situation, die Entfremdung bedeutet (Stewart, 2019: 196).

Kierkegaard beschreibt die intellektuelle Kultur als ein Feld der Entfremdung, da sie dem Individuum dazu dient, sich von seinem eigenen Wesen zu entfernen, sein einzigartiges Leben und seine Identität zu verlieren, sich selbst nicht als Individuum zu erkennen und daher als Fremder zu leiden (Anjum, 2019: 12). Zugleich argumentiert er, dass die Überbetonung des Denkens und die kalkulatorische Mentalität des Zeitalters, in dem er lebt, die Menschen von ihren wesentlichen Aspekten trennt. Sie werden zu bloßen Köpfen, die nur noch denken und kalkulieren, und entfernen sich dabei von ihrer wahren Innerlichkeit und Handlungsfähigkeit.

Infolgedessen wird die Individualität in diesem Zeitalter untergraben, und die Menschen werden ihrer Innerlichkeit und ihres Selbst beraubt (Stewart, 2019: 199–200). In seinem Werk *Die Krankheit zum Tode* (Sygdommen til Døden) analysiert Kierkegaard (2019: 228) die Erscheinungsformen der Verzweiflung. Alle dort beschriebenen Formen der Verzweiflung können als Ausdruck der Entfremdung des Individuums von sich selbst verstanden werden. Denn Kierkegaard (2004: 25) argumentiert, dass der Mensch aus einer Synthese besteht: „*Der Mensch ist eine Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus dem Zeitlichen und dem Ewigen, aus Freiheit und Notwendigkeit, kurz: eine Synthese.*“ Wenn jedoch einer der Bestandteile dieser Synthese übermächtig wird oder verleugnet wird und somit das Gleichgewicht der Beziehung zwischen ihnen gestört ist, verfällt der Mensch in Verzweiflung und entfremdet sich selbst (Kierkegaard, 2019: 228). Kierkegaard plädiert daher für die Individualisierung des Menschen und für die Überwindung der Entfremdung. Denn das Ideal des Menschen besteht darin, ein authentisches Leben zu führen.

Betrachtet man das Entfremdungsphänomen bei Nietzsche, so lässt sich feststellen, dass er dieses Thema in sein Werk integriert. Nietzsche ist der Ansicht, dass alle Formen von Glauben und Zugehörigkeit („Blut“) den Menschen gefangen halten. Der Gläubige ist abhängig; er strebt nicht danach, er selbst zu sein, da er bereits zum Werkzeug geworden ist. Er ist sich selbst entfremdet und gehört nicht mehr zu sich selbst. Nach Nietzsche (2008: 81) dient der Glaube dazu, den Menschen zu entpersönlichen und zu entfremden. Der Gläubige steht außerhalb seiner selbst (Depersonalisation), da weder seine Überzeugungen noch sein Ich authentisch zu ihm gehören. Er besitzt keine eigenen Gedanken, keine eigenen Werte, kein eigenes Richtig oder Falsch.

Diese Situation untergräbt seine Freiheit und verzerrt seine gesamte Perspektive, sodass seine Wahrnehmung pathologisch wird. Ist der Mensch von sich selbst entfremdet, so wird er von seinem eigenen Selbst isoliert, betrügt sich selbst – und laut Nietzsche ist Selbstbetrug die häufigste Form der Lüge. Solche Zustände führen zu einer Vergiftung des Lebens, zur Geringschätzung und Verdammung des Körpers und damit der gesamten menschlichen Existenz (ebd.: 82–84). Nietzsche (2014: 86–87) fordert daher die Zerstörung der Idole und die Umwertung aller Werte. Bestehende Überzeugungen sollen aufgegeben und neue Werte an ihrer Stelle geschaffen werden. Solange dies nicht geschieht, leben die Menschen fremdbestimmt – im Nebel einer Welt, die nicht die ihre ist. Und dieser Nebel aus überlieferten Ideen und Gewohnheiten bricht schließlich über ihnen zusammen. Wenn alle etablierten Werte und Überzeugungen zerstört sind, steht der Mensch vor dem Abgrund der Realität. Er erkennt, wie brüchig der Boden ist, auf dem er steht, und wie dunkel es hinter der Existenz wird (Dickson, 2004: 75). Das Individuum muss dieses Chaos überwinden und aus der Bedeutungslosigkeit einen neuen Sinn schaffen. Nietzsche (KSA 4: 19; Z I, Vorrede 5) schreibt: *„Man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können“* – und verkündet damit den Übermenschen als wahren Sinn des Seins. Das Individuum muss sich selbst transzendieren und durch Selbsterschaffung zum Übermenschen werden. Der Übermensch ist Nietzsches Hoffnung und Rettung für die Menschheit (ebd.: 94). Wie Nietzsche (KSA 5: 241; JGB, „Aus hohen Bergen“) in den Zeilen *„Ein Anderer ward ich? / Und mir selber fremd? / Mir selbst entsprungen?“* fragt, besteht die Aufgabe des Menschen darin, sich selbst als Übermensch neu zu erschaffen und eine eigene, wahre

Welt zu begründen – anstatt als entfremdetes Wesen in einer illusorischen Realität fortzuleben.

Das Thema der Entfremdung wird auch in Sartres Philosophie behandelt, da es im Existentialismus eine Schlüsselrolle spielt. Sartre (2009: 43–44) unterscheidet zwei Kategorien, die die menschliche Existenz ausmachen: das Für-sich-Sein (*pour-soi*) und das An-sich-Sein (*en-soi*). Während das Für-sich-Sein eine Form der Existenz darstellt, die sich durch Bewusstsein und Selbstreflexion auszeichnet und ihre Existenz nicht als etwas Gegebenes versteht, sondern sich ständig über sich selbst hinaus auf die Zukunft hin entwirft, bezeichnet das An-sich-Sein eine Existenzweise, die in sich selbst ruht, mit sich identisch ist und weder mehr noch weniger ist, als sie ist – sie ist einfach das, was sie ist. Wenn das Individuum sich selbst jedoch als ein An-sich-Sein versteht, als etwas, das es zu besitzen gilt, entfremdet es sich im Sinne Sartres von seinem wahren Wesen (Anjum, 2019: 12). Denn im Bewusstsein des Für-sich-Seins entwirft sich das Individuum immer jenseits seiner selbst, indem es sich in Freiheit innerhalb seiner Möglichkeiten neu formt.

In seinem Einakter *Die Geschlossene Gesellschaft* (1944) analysiert Sartre das Phänomen der Entfremdung durch eine dramatische Darstellung des Zustands des „Für-Andere-Seins“, den er in *Das Sein und das Nichts* theoretisch entwickelt hat (Michelmann, 2010: 250). Das Stück spielt in der Hölle. Drei Figuren, die aufgrund ihrer Sünden dorthin verbannt wurden, fungieren jeweils als Spiegel für die anderen und offenbaren deren Charaktereigenschaften. Aus der Perspektive der anderen werden dem Individuum Eigenschaften zugeschrieben, die sich seiner Kontrolle und Wahl entziehen. Dadurch wird ihm die Freiheit genommen, es selbst zu sein. Michelmann betont, dass Sartres berühmter Satz „*Die Hölle, das sind die anderen*“ nicht (nur) die Negativität zwischenmenschlicher Beziehungen meint, sondern vielmehr die Tendenz, andere zu etikettieren, ihre Identität zu fixieren und ihnen somit ihre Freiheit zu nehmen (ebd.). Sartre (2009: 369) beschreibt Entfremdung wie folgt: „*Mein Für-Andere-Sein ist ein Fall zur Gegenständlichkeit in die absolute Leere. Und dieser Fall ist Entfremdung.*“ Entfremdung bedeutet demnach, dass eine Person sich selbst durch die Zuschreibungen der anderen als ein festes, unveränderliches Wesen wahrnimmt. Das Individuum befindet sich somit „*in dem Modus, nicht zu sein, was es ist, und zu sein, was es nicht ist*“ (ebd.:

368). Solche von außen auferlegten Eigenschaften eliminieren die Möglichkeit, ein auf die Zukunft hin entworfenen Wesen zu sein, und widersprechen Sartres zentraler These: „Der Mensch ist das, was er aus sich macht.“ Das Individuum schafft sich selbst durch seine eigenen Projekte, Entscheidungen und Handlungen. Wenn ihm jedoch von außen festen Eigenschaften zugeschrieben werden, wird es objektiviert – es wird zu einem Objekt, das einfach nur ist, was es ist. Sartre versteht dies als eine Objektivierung des Selbst. Um sich selbst zu verwirklichen, muss das Individuum die Fremdzuschreibungen, die es zum Objekt machen, ablehnen. Dieses zurückgewiesene Selbst bezeichnet Sartre als das „entfremdete Selbst“ (ebd.: 368–381). Mit der Zurückweisung dieses entfremdeten Selbst befreit sich das Individuum nicht nur von der Fremdbestimmung, sondern auch von der Herrschaft der anderen über sein Selbstverständnis.

„Das Verschwinden des entfremdeten Ichs führt zum Verschwinden des Anderen zusammen mit dem Zusammenbruch meines Selbst. Ich werde den anderen los, indem ich mein entfremdetes Ich in den Händen des anderen lasse. Aber weil ich mich selbst als Loslösung vom anderen wähle, nehme ich dieses entfremdete Ich als mein eigenes an und akzeptiere es. Meine Loslösung vom Anderen, d.h. das Ich-Selbst, das in diesem Phänomen auftaucht, ist die Annahme dieses vom Anderen abgelehnten Ichs als das meine aufgrund seiner essentiellen Natur; in der Tat ist es nur dies“ (ebd.: 382).

Wie aus dem Zitat hervorgeht, muss das Individuum sein eigenes Selbst erschaffen, indem es sich weigert, die Zuschreibungen der anderen zu akzeptieren. Eine Existenz, die sich auf einen anderen stützt oder allein um eines anderen willen aufrechterhalten wird, reduziert das Individuum auf ein Instrument fremder Zwecke und macht es passiv (ebd.: 487). Sartre hingegen betont, dass der Mensch keine passive, von außen geformter Existenz ist. Solche Lebensweisen gelten als uneigentlich (unauthentisch) und fallen in den Bereich der Selbsttäuschung (*mauvaise foi*), da sie dem Menschen seine Freiheit verweigern. Um dieser Entfremdung zu entkommen, schlägt Sartre Folgendes vor: „Solange ich lebe, kann ich das, was ich bin, für einen anderen loswerden, indem ich zeige, dass ich nichts bin, sondern dass ich bin, was ich bin, durch meine frei gesetzten Ziele“ (ebd.: 676). Das bedeutet, dass das Individuum, indem es die Vorrangstellung des Für-sich-Seins gegenüber dem Für-andere-Sein erkennt, die von anderen zugeschriebenen Eigenschaften ablehnen kann. Darüber hinaus versteht Sartre auch den Tod als eine Form der Entfremdung. Denn mit dem Tod verabschiedet sich das Individuum von der Möglichkeit, sich selbst weiter zu entwerfen und zu verändern – und

hinterlässt stattdessen in den Köpfen anderer ein festes, abgeschlossenes Bild. „*Der Tod ist dazu verurteilt, nur durch einen anderen zu existieren, seinen Sinn [...] von einem anderen zu erhalten*“ (ebd.: 676–677). Entfremdung im Tod bedeutet somit, dass dem Individuum jede subjektive Bedeutung genommen wird und stattdessen eine objektive Bedeutung aufgezwungen wird, die durch andere interpretiert und festgelegt wird (ebd.: 677). Für Sartre ist jede Situation, in der das Individuum daran gehindert wird, seine Existenz und den Sinn des Lebens subjektiv und frei zu gestalten, eine Form der Entfremdung. Denn in solchen Fällen wird der Mensch nicht durch sich selbst, sondern durch äußere Bedingungen und fremde Perspektiven bestimmt.

Wenn wir das Phänomen der Entfremdung aus Heideggers Perspektive betrachten, wird deutlich, dass dieses Thema auch für ihn von zentraler Bedeutung ist. Heidegger beobachtet, dass das Individuum in der Regel eine alltägliche und durchschnittliche Existenzweise als seinen Standardmodus annimmt. Dies verwirklicht es, indem es seine Existenz dem anonymen Kollektiv – dem sogenannten *Man* – anpasst, so denkt und handelt wie „die anderen“, und dabei die Möglichkeit einer Selbstkonstitution durch freie Entscheidungen vernachlässigt. Auf diese Weise zieht es es vor, „jemand“ zu sein, statt ein individualisiertes Selbst zu werden (Michelmann, 2010: 110). Solange das Individuum in diesem Modus verweilt, verspürt es weder das Bedürfnis nach Freiheit noch nach Wahlmöglichkeiten. Es ist von seiner Verantwortung, seinen menschlichen Möglichkeiten und insbesondere der Möglichkeit, ein authentisches Selbst zu sein – also von seiner wahren Existenz – entfremdet (ebd.).

Heidegger betrachtet Entfremdung als eine Existenzweise, die durch den Zustand der „Absorption“ und des „Verschwindens“ in der Welt gekennzeichnet ist – ein Zustand, den er als Verfallenheit bezeichnet. Nach Heidegger (2008: 185) beschreibt die Verfallenheit im Wesentlichen den Fall des Menschen aus sich selbst in die Welt, in der er lebt. Die Entfremdung ist eines der zentralen Elemente dieses Verfallenheitsmodus – neben Versuchung, Besänftigung und Verstrickung (Ökten, 2021: 128). Das Dasein, das in der Verfallenheit verharrt, verliert seine Verwurzelung. Es lebt gleichsam abgeschnitten von seinen Ursprüngen, in einem Zustand der Suspendiertheit – überall und nirgends zugleich (Heidegger, 2008: 187). Diese Erfahrung der Verfallenheit wirkt zunächst beruhigend und trügerisch verständlich auf das Dasein. Es glaubt, sich selbst zu

verstehen, über alles Wissen zu verfügen und daher keine Fragen mehr stellen zu müssen. Doch laut Heidegger ist dies eine Illusion: Sie entfremdet das Dasein von seinen Seinsmöglichkeiten (Potentialität) und verschließt ihm seine eigene Wahrheit. Die gefallene Seinsweise ist somit per se eine entfremdende Existenzweise. Diese Entfremdung bedeutet bei Heidegger jedoch keine vollständige Loslösung vom Selbst, sondern führt zu einer unauthentischen Existenzform. Dadurch wird die Authentizität und das Selbstsein des Daseins untergraben. Das alltägliche Dasein in der Verfallenheit ist daher durch Grundlosigkeit und Bodenlosigkeit geprägt (ebd.: 188). Andererseits verknüpft Heidegger (2013: 31) den Ursprung der Entfremdung mit der Heimatlosigkeit des Menschen. Das Individuum ist dazu verurteilt, sich außerhalb seines eigenen Wesens aufzuhalten (Esenyel, 2016: 159). Gerade die moderne Zeit entfernt den Menschen von sich selbst, vom Leben und von der Welt. Sie führt ihn in die Heimatlosigkeit, indem sie das Wesen des Menschen verdunkelt und entfremdet (ebd.). Heidegger beklagt in diesem Zusammenhang, dass Heimatlosigkeit zum Schicksal des Menschen geworden sei – ein Schicksal, das den Abbruch der Beziehung zur eigenen Existenz bedeutet. In diesem Kontext spielt das Phänomen der Angst eine zentrale Rolle. In der Angst zu sein, bedeutet für Heidegger, unheimlich zu sein – das heißt, nicht zu Hause zu sein. Die Unheimlichkeit steht somit für Verfallenheit, Nicht-Zuhause-Sein und die Flucht vor sich selbst – also eine Abkehr vom eigenen Wesen (Heidegger, 2008: 199–200). Der Zustand des Nicht-Zuhause-Seins signalisiert somit die Entfremdung des Daseins von seinem eigenen Sein. Um diese Heimatlosigkeit zu überwinden, muss der Mensch – laut Heidegger – die Beziehung zu sich selbst wiederherstellen und seine eigene Wahrheit finden (Heidegger, 2013: 33).

Auch Camus erörtert in seinen Werken das Problem der Entfremdung. In seinem Roman *Der Fremde* dramatisiert Camus das Konzept der Entfremdung durch seinen Protagonisten, der von sich selbst, seinen Gefühlen und der Welt in einer absurden Welt entfremdet ist. Meursault, die Hauptfigur des Romans, erlebt die Entfremdung in ihrer extremsten Form. Meursault ist so sehr von seinen Gefühlen entfremdet, dass er während der Ereignisse, die ihm widerfahren, nichts fühlen kann. Diese Situation zeigt, dass sein Verhältnis zu seinen Gefühlen und damit zu seinem Selbst völlig gestört ist. In dem Werk wird deutlich, dass Meursault nicht nur von sich selbst, sondern auch von anderen Menschen und der Welt, in der er lebt, entfremdet ist. Denn er ist den anderen gegenüber

äußerst gleichgültig, und es gibt nichts in der Welt, dem er Bedeutung und Wert beimisst. Meursault ist sozusagen die Verkörperung des Begriffs der Entfremdung. Camus kritisiert in seinem Roman *Der Fremde* die entfremdende Wirkung des monotonen und nihilistischen Weltlaufs. In Camus' Worten (2003b: 34) ist das Thema des Fremden die Nacktheit des Menschen angesichts der Absurdität. Aus Camus' Sicht ist das Ausmaß der Entfremdung des Menschen von sich selbst und der Welt erschreckend geworden. Die folgende Passage, in der er sein Gefühl der Entfremdung beschreibt, ist bemerkenswert:

“Alles ist mir fremd, alles, es gibt keine Person, die zu mir gehört, es gibt keinen Ort, um diese Wunde zu schließen. Was mache ich hier, was bedeuten diese Bewegungen, dieses Lächeln? Ich bin nicht von hier - nicht von irgendwo anders. An diesem Ort, wo mein Herz keinen Halt findet, ist die Welt nichts als ein unbekanntes Bild“ (Camus, 2003a: 156).

Wie aus diesen Aussagen hervorgeht, fehlt entfremdeten Menschen das Gefühl der Zugehörigkeit; alles, auch sie selbst, erscheint ihnen sinnlos und fremd. Nach Camus (2010b: 17) entspricht Entfremdung dem Gefühl der Unvereinbarkeit. Ein Mensch, der die Sinnlosigkeit und Unvereinbarkeit der Welt wahrnimmt, fühlt sich in dieser Welt fremd, und dieses Gefühl offenbart die Trennung sowie die tiefe Kluft, die zwischen ihm und seinem Leben besteht. Für Camus lässt das Leben auf der Erde den Menschen sowohl seine Intensität als auch seine Fremdheit spüren. Es geht so weit, dass dem Menschen, wenn er die Unbegreiflichkeit der Natur erkennt, alle Bedeutungen entgleiten. Camus beschreibt diese Situation folgendermaßen: *„Auf dem Grund jeder Schönheit liegt etwas Unmenschliches, und diese Hügel, diese Süße des Himmels, diese Reihen von Bäumen verlieren die imaginative Bedeutung, die wir ihnen in diesem Moment zuschreiben“* (ebd.: 25). Diese Entfremdung, die dem Menschen feindlich gesinnt ist, stellt seiner Meinung nach, die Quelle der Absurdität dar. Camus ist der Ansicht, dass das monotone und mechanische Leben des Menschen ebenfalls eine Wirkung hat, die die Quelle der Absurdität bildet und den Menschen entfremdet. Denn diese Lebensweise entspricht ihm nicht und steht im Widerspruch zu seiner eigenen Wahl. Es handelt sich um eine Lebensweise, die völlig von äußeren Bedingungen abhängt. Camus verwendet den Begriff „Unmenschlichkeit“ (ebd.: 26), der impliziert, dass diese monotone und mechanische Lebensweise, die für den Menschen nicht geeignet ist, ihn von sich selbst entfremdet. Dieser Begriff kann als Ausdruck dafür interpretiert werden, dass ein Leben, das nicht zu einem passt und keinen Sinn hat, den Menschen einer Metamorphose

unterwirft. Camus beschreibt das Ausmaß der Entfremdung des Menschen von sich selbst mit den folgenden Worten: „*Der Fremde, der uns im Spiegel entgegenkommt, der vertraute und doch beunruhigende Bruder, den wir in unseren eigenen Fotografien finden – auch er ist unstimmig*“ (ebd.). Der Mensch ist so sehr aus sich selbst herausgewachsen, so unmenschlich geworden, dass er sich selbst nicht mehr erkennt. Natürlich werden all diese Elemente als solche wahrgenommen, die das Bewusstsein der Absurdität im Menschen wecken. Für Camus bietet die Philosophie Der Mensch in der Revolte vielversprechende Ansätze, um die Entfremdung und das Gefühl der Absurdität zu überwinden. Indem der Mensch gegen das Absurde rebelliert, schafft er seine Individualität und den Sinn seines Lebens selbst.

2.3.5. Individuation, Selbstheit, Selbst-Sein

Das Konzept des Ichs bildet die Grundlage der menschlichen Existenz. Es ist schwierig, abstrakte Begriffe wie Ich, Selbst und individuelle Identität präzise und spezifisch zu definieren. Im Wörterbuch der Psychologie wird das „*Ich*“ (franz. *Moi*; engl. *Ego*) als die Bewusstseinsschicht definiert, die die unbewusste Sphäre mit der Außenwelt verbindet, die Koordination zwischen dem oberen Selbst (Freudsches Über-Ich), das für soziale Sanktionen steht, und dem inneren Selbst (Freudsches Es), das für innere Motive verantwortlich ist, übernimmt, die Funktionen des Verstandes und die Schutzmechanismen außerhalb des Bewusstseins steuert, die Ausgabe der Reize des inneren Selbst an die Bewusstseinsstufe kontrolliert und deren Funktionen sich mit der Reife entwickeln (Gürün, 1991: 17). Nach Jung (2016: 47-48) ist das Ich zwar ein empirisches Konzept, wird jedoch als ein Phänomen definiert, das alle mentalen und psychologischen Zustände des Individuums umfasst und die Einheit der Persönlichkeit charakterisiert. Fromm (1996: 40) bezeichnet die Persönlichkeitsstruktur des Individuums, die eine organisierte und integrierte Struktur aufweist, ebenfalls als das Selbst und argumentiert, dass der Prozess der Individualisierung darin besteht, dass das Individuum von seiner Umwelt unabhängig wird, sich selbst als ein anderes Wesen als andere wahrnimmt und einsam wird, indem es seinen sicheren Raum verlässt.

Giddens (2010: 103-105), der über die Bedeutung der Integrität und Kontinuität des Ich-Konzepts spricht, definiert das Ich als einen reflexiven Entwurf, für den das Individuum verantwortlich ist, und betont, dass eine kohärente und zufriedenstellende Identität des

Individuums Prozesse der Konstruktion und Rekonstruktion umfasst. Giddens stellt jedoch fest, dass die individuelle Entwicklung auf das Bewusstsein für die verschiedenen Phasen des Lebens hinweist, welches ein Gefühl der inneren Einheit schafft. In diesem Zusammenhang tritt das Leben in einem gestaltorientierten Verständnis als ein zentrales Element (eine Form) des Ichs in den Vordergrund, und nicht die Ereignisse, die sich in der Außenwelt abspielen. Darüber hinaus stellt er fest, dass die Außenwelt nicht daran gehindert werden kann, ungebeten in das menschliche Ich einzudringen (ebd.: 104). Ein großer Teil des Selbstbewusstseins eines Menschen wird durch äußere Erwartungen oder Meinungen geprägt. Wenn das Individuum jedoch andere Menschen oder äußere Bedingungen nicht zur Grundlage seiner Einsamkeit macht, erlebt es die Angst, sein Selbst zu verlieren und einer großen Leere gegenüberzustehen. Der Grund für diese Angst liegt darin, dass der moderne Mensch nicht weiß, wie er die in sich selbst gespeicherte Kraft nutzen kann (May, 1997: 33-34). Fromm interpretiert das Phänomen des Selbstverlusts anhand der Figur Josef K. im Roman *Der Prozess* von Kafka. Das Wort „Verhaftung“ im ersten Satz des Romans, *„Jemand muss Josef K. verleumdet haben, denn er wurde eines Morgens verhaftet, obwohl er nichts Böses getan hatte“* (Kafka, 2017: 21), verweist seiner Ansicht nach darauf, dass die Selbstentfaltung des Individuums durch die symbolische Sprache gestoppt wird (Fromm, 1992: 263). Denn Josef K.s Leben ist völlig routiniert, monoton, lieblos, konsumorientiert und er ist abhängig von den Menschen um ihn herum, die ihn versorgen und ernähren. Daher ist die Entwicklung des Selbst unterbrochen. Fromm zufolge haben abhängige Menschen große Angst vor dem Verlust der Menschen, von denen sie abhängig sind, so dass sie sich dem Schutz ihrer Beziehungen zu diesen Menschen widmen und sie haben *„daher ihr Selbstgefühl verloren und sind von der Angst erfüllt, dass die Menschen, von denen sie abhängig sind, sie verlassen werden“* (ebd.: 265). In seinem Roman *Der Prozess* legt Kafka den Finger auf einen sehr wichtigen Punkt. Denn ja, Josef K. ist schuldig, aber sein Verbrechen ist ein existenzielles Verbrechen, das heißt, er hat dieses Verbrechen gegen sich selbst begangen, weil er sich selbst vernachlässigt hat. Im Beispiel von Josef K. opferte das Individuum sein eigenes Ich gegen die äußeren Autoritäten und die Menschen um ihn herum, und bei diesem Verbrechen ist buchstäblich *„das Opfer das eigene potentielle Ich“* (Yalom, 1999: 452-453). Wie man sieht, ist es für das Individuum sehr wichtig, ein gesundes und ganzheitliches Selbstverständnis zu haben, in dem es keine externen

Quellen ersetzt. Die Gefahr, von anderen oder externen Autoritäten abhängig zu sein, ist im Hinblick auf das Selbstverständnis des Individuums ziemlich groß. Solche Personen können ohne andere nicht existieren und bringen zum Ausdruck, dass sie nicht existieren, wenn sie allein sind, sondern nur, wenn sie von anderen gedacht und gesehen werden (als Objekte, die in den Köpfen anderer existieren). Nach Yalom „*wird man die Angst vor der Isolation los, indem man in ein anderes Individuum, eine andere Sache oder ein anderes Unterfangen eintaucht*“ (ebd.: 589). Yalom stellt fest, dass die Verdrängung des Ichs und die Besetzung des vom Ich geräumten Platzes durch externe Quellen auf verschiedene Weise erfolgt und welche Gefahren sich daraus ergeben:

„Durch die Suche nach Liebe entkommt der neurotische Mensch dem vagen erkennbaren Gefühl der Isolation und Leere im Zentrum der Existenz. Man fühlt sich in der Gegenwart von jemandem bestätigt, auserwählt und wertgeschätzt. Das Gefühl des reinen Seins, des „Ichs“, der Quelle der Dinge zu sein, ist in seiner Isolation sehr beängstigend; deshalb verleugnet man seine eigene Schöpfung und entscheidet sich dafür zu glauben, dass man existiert, solange man das Objekt des Bewusstseins anderer ist. Diese Lösung ist in mehrfacher Hinsicht zum Scheitern verurteilt. Die Beziehung scheitert oft daran, dass der andere allmählich müde wird, die Existenz des Individuums zu bejahen. Außerdem fühlt sich der andere ungeliebt, weil er glaubt, nur er selbst werde gebraucht. Der andere hat das Gefühl, dass er oder sie nie vollständig anerkannt und nie vollständig angenommen wird, weil man nur mit einem Teil von ihm oder ihr in Beziehung steht - dem Teil, der die Funktion hat, seine oder ihre Existenz zu bestätigen. Die Lösung scheitert, weil sie nur eine vorübergehende Maßnahme ist: Wenn man sich selbst nicht bestätigen kann, braucht man ständig die Bestätigung der Anderen“ (ebd.: 592).

Wie man sieht, versucht das Individuum, da es kein festes Selbstgefühl hat, seine Existenz und sein Ich immer durch äußere Bestätigungen zu begründen und so die Verantwortung und den Schmerz, ein Individuum zu sein, mit einem falschen und vorübergehenden Trost loszuwerden, mit anderen Worten, in der Verhandlung zwischen dem Dasein als Individuum oder einem Gefühl der Angst zieht es vor, die Angst loszuwerden, indem es sich nicht für sein Selbst entscheidet. Die zentrale Bedeutung des Ichs für das Individuum zeigt sich auch in der Existenzphilosophie.

Der Existentialismus ist eine Philosophie, die die Individualität betont; daher sind das Konzept des Ichs und des Individuums zentrale Themen im Existentialismus. Alle Argumente, die der Existentialismus vorbringt, sind in der Tat komplexe und eng miteinander verknüpfte Themen, die alle dazu dienen, das Individuum wieder mit sich selbst zu vereinen, indem sie die Ordnung der äußeren Bedingungen ablehnen, welche

auf der Fragmentierung des Ichs beruhen. In diesem Zusammenhang bedeutet der Kampf des Individuums, ein Individuum zu werden, auch die Wiedervereinigung und Integration der voneinander getrennten und gespaltenen Teile des Ichs sowie die Genesung von schweren psychologischen und physiologischen Symptomen. Wenn an dieser Stelle zunächst die Ansichten Kierkegaards genannt werden, die viel zum Prozess der Individualisierung beitragen, so ist festzuhalten, dass das oberste Ziel seiner Philosophie darin besteht, die Durchbrüche aufzuzeigen, die der Mensch auf dem Weg zur Individualisierung vollziehen sollte. Kierkegaard ist der Auffassung, dass die Menschen in der Welt verzweifelt sind. Seiner Meinung nach ist ein Mensch, der kein Selbst hat, in zweifacher Hinsicht verzweifelt: Die erste Verzweiflung besteht darin, kein Individuum zu sein, während die zweite darin liegt, sich dieser Situation nicht einmal bewusst zu sein (zitiert nach Yalom, 1999: 589). Kierkegaards (2005: 336) Forderung, „*jener Einzelne*“ auf seinem Grabstein einzutragen, zeigt, welche Bedeutung er der Individualität beimaß. Ihm zufolge muss der Mensch die Möglichkeit, ein Individuum zu sein, frei verwirklichen und seine Individualität (das Selbst) gewinnen, indem er Schritte nach vorne unternimmt. Die Folge der Vermeidung dieser Schritte ist neurotische Angst (May, 2019: 110). May macht darauf aufmerksam, dass Kierkegaard den Begriff der Eingeschlossenheit für das Wort Neurose verwendet und betont, dass der hier zum Ausdruck kommende Zustand der Verschlussenheit nicht das Eingeschlossensein in sich selbst bedeutet, sondern das Eingeschlossensein mit sich selbst (und anderen) (ebd.). Das bedeutet, dass sich die Person ihrem eigenen Selbst und dem Individualismus verschlossen hat. Nicht in der Lage zu sein, ein Individuum zu werden, ist daher Verzweiflung – der größte Schmerz des Menschen –, und Verzweiflung ist nach Kierkegaard (2004: 35) eine tödliche Krankheit. Nach Kierkegaard ist der Mensch ein Wesen der Synthese. Die Koexistenz der Teile, aus denen diese Synthese besteht, bildet die Integrität des menschlichen Selbst. Wenn der Mensch also die Elemente, die diese Gesamtheit ausmachen, abtrennt, ablehnt oder ignoriert, gerät er in tiefe Verzweiflung, Entfremdung und Angst. Für Kierkegaard ersetzt das Individuum sein eigenes Ich durch das Ich eines anderen, seinen eigenen Glauben durch den Glauben der Kirche, sein eigenes Denken durch das hegelsche Denken – das vorherrschende Denksystem seiner Zeit. Anstelle eines Ichs, das sein eigenes sein sollte, erschafft er sich somit ein falsches Ich, das seiner Existenz von außen hinzugefügt wird. In Kierkegaards eigenen Worten hat der Mensch also vor allem „*an sich selbst*

verzweifelt“ (ebd.: 38). Von dieser Verzweiflung kann man sich nur durch den Willen befreien, ein Selbst zu werden. Der Weg dorthin führt über das Erreichen der religiösen Stufe – der letzten Stufe im Prozess der Individualisierung –, wie Kierkegaard sie mit den Stadien der Existenz beschreibt, durch einen echten Sprung des Glaubens und der Hingabe: „*Das Ich, in seiner Beziehung zu sich selbst, das sich selbst sein will, ist in seine eigene Transparenz eingetaucht, in die Kraft, die es ins Sein bringt. Und diese Formel ist, wie wir schon oft gesagt haben, die Definition des Glaubens*“ (ebd.: 266). Wenn das Individuum sich also selbst wählt und zu dem Selbst wird, das potenziell in ihm vorhanden ist, hat es seine göttliche Bestimmung verwirklicht und es geschafft, ein Individuum zu werden.

Betrachtet man Nietzsches Philosophie der Individualisierung, so erscheint diese als Ausdruck des Abenteuers der menschlichen Evolution hin zum Übermenschen. Nietzsche spricht von einem Chaos, das durch Instinkte, Triebe, Wünsche und Begierden in der inneren Welt des Menschen entsteht. Diese inneren Faktoren manifestieren sich in vielfältigen Trieben, die im Menschen ständig miteinander konkurrieren. Für Nietzsche ist der Mensch kein Individuum, d.h. nicht unteilbar, sondern ein Dividuum, d.h. teilbar. Nietzsche (2015a: 51) erklärt diese Situation folgendermaßen: Wenn der Mensch einer Sache, die ihm gehört, den Vorzug vor einer anderen gibt – wenn er beispielsweise einen Gedanken, einen Wunsch, ein Produkt gegen etwas anderes, das ihm ebenfalls gehört, abwägt und sich für Letzteres entscheidet –, teilt er seine eigene Existenz in zwei Teile. Mit anderen Worten: Er opfert einen Teil von sich selbst zugunsten eines anderen Teils. Nach Nietzsche (1963: 29) wird die menschliche Wirklichkeit als vollständig, vollkommen und dauerhaft gedacht. Demgegenüber stehen Dunkelheit und Licht, Bitterkeit und Süße usw. in einem ständigen Konflikt. In seinem *Werk Die Geburt der Tragödie* möchte Nietzsche die Aufmerksamkeit auf die Verbindung des tragischen Menschen mit der Welt durch die Kunstform der Tragödie lenken, die aus der Verschmelzung apollinischer (Ordnung, Struktur, Klarheit) und dionysischer (Irrationalität, Chaos, Ekstase) Elemente hervorgegangen ist. Die Kunstform der Tragödie, als Spiegel des Lebens der tragischen Griechen, macht nach Nietzsche deren Lebensbezug sichtbar. Es gelang ihnen, die Gegenpole Apollon und Dionysos miteinander zu vereinen. Nietzsche (2005: 29) stellt fest, dass durch die Annäherung von Apollon und Dionysos sowohl die Verbindung zwischen den Menschen durch den Zauber

des Dionysischen wiederhergestellt wird, als auch die Natur die Freude der Versöhnung mit dem entfremdeten und verlorenen Menschen erfährt. Die Versöhnung dieser beiden Rivalen bedeutet seiner Meinung nach der Befreiung des Menschen und das Verschwinden der feindlichen Grenze zwischen den Menschen (ebd.: 33). Nietzsche (1907: 24) drückt diese Versöhnung wie folgt aus: *„Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflattere.“* Nietzsche zufolge führt diese Vereinigung zu einer Wandlung des Menschen: Sie verwandelt ihn von einem Schöpfer, der sich selbst und den Sinn des Lebens erschafft, in ein Kunstwerk, d. h. in das, was er erschafft (Nietzsche, 2005: 30).

Laut Stolz (2019: 269–270) betont Nietzsche auf diese Weise die Notwendigkeit für das Individuum, sich durch die Vereinigung von Gegensätzen und die Integration seines gespaltenen Selbst zu transzendieren und neu zu erschaffen. Stolz stellt dabei fest, dass Nietzsche die Gegensätze keineswegs ablehnt – im Gegenteil: Er bejaht sie ausdrücklich, weil sie zum Konstruktionsprozess des Selbst beitragen. Nach Nietzsche (KSA 4: 40; Z I, Von den Verächtern des Leibes) wohnt das eigene Selbst tatsächlich im eigenen Körper: *„Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht einmächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.“* Die Heimat des Selbst ist also der Körper. Das Selbst sehnt sich danach, über sich hinauszuwachsen, sich selbst zu transzendieren und sich in jedem Augenblick neu zu erschaffen. In diesem Zusammenhang fungiert es als Brücke zum Übermenschlichen (Nietzsche, 1964: 52–53).

Gleichzeitig warnt Nietzsche (2014: 100) davor, dass der Mensch bei der Interpretation seines Selbst oft zu Selbsttäuschung neigt. Denn im Sinne Nietzsches ist das menschliche Selbst ein Gewebe mit vielen Ausnahmen, aber nur wenigen Regeln. Deshalb ziehen Menschen häufig falsche Schlüsse über sich selbst, erschaffen ein sogenanntes Selbst, und dieser Irrtum beeinflusst sowohl ihr Schicksal als auch ihren Charakter (ebd.). Ein weiterer zentraler Punkt in Nietzsches Ansatz zur Individualisierung ist der Selbstverlust in der Liebe. Nietzsche (2015b: 27–28) stellt fest, dass das Individuum in der Liebe ständig einen Akt der Selbsttäuschung begeht. Liebe bedeutet für ihn, sich selbst zu

vergessen und sich im anderen zu verlieren. Paradoxerweise erscheint diese Selbstaufgabe bei Nietzsche als ein Ausdruck von Egoismus. Stolz (2019: 274) unterstreicht, dass dieses Phänomen des Sich-Verlierens in der Liebe für Nietzsche bedeutet, dass das Individuum sich tarnt, sein wahres Selbst verleugnet und damit eine Form von Selbsttäuschung lebt, die letztlich dem eigenen Narzissmus dient. Nietzsche (2011: 37) beschreibt diese Dynamik folgendermaßen: Der Verliebte will als alleiniger und absoluter Besitzer des Geliebten über dessen Seele und Körper herrschen. Er will geliebt werden und in der Seele des Anderen in der stärksten Weise weiterleben. Diese Aussagen lassen sich als Ausdruck narzisstischer Liebe verstehen. Das Individuum zielt darauf ab, sich in der geliebten Seele zu verlieren, während es gleichzeitig die ganze Welt vom Guten, Glück und Vergnügen ausschließt – all das, was normalerweise als wertvoll gilt. Während es also egoistisch Kontrolle über den geliebten Menschen anstrebt, will es zugleich sein Selbst in dessen Gegenwart verlieren und die restliche Welt ausblenden. Stolz (2019: 275) merkt an, dass Nietzsche dies als die dunkle Kunst der Selbsttäuschung beschreibt. Diese Haltung verstößt gegen den delphischen Leitspruch „Erkenne dich selbst“, da sie das Individuum vom Streben nach Selbsterkenntnis abbringt. Folglich argumentiert Nietzsche (2015a: 319), dass die Vorstellung vom Selbst als etwas Starrem und Unveränderlichem zerstört werden muss. Die Tendenz, das Selbst zu unterdrücken, soll aufgegeben werden, um eine gesunde Selbstwahrnehmung zu ermöglichen – frei von der Pathologie des Egoismus.

Wird die Frage der Individualisierung aus der Sicht Heideggers behandelt, so ist es notwendig, diese im Kontext des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und zu den Dingen seiner Umwelt zu betrachten – insbesondere im Zeitalter der Technik. Im Sinne der heideggerschen Denkstruktur lässt sich feststellen, dass die grundlegende Ursache für die Pathologie des Menschen in der gestörten Beziehung liegt, die er sowohl zu sich selbst als auch zu seiner Umwelt aufbaut. Eine der zentralen Thesen der heideggerschen Philosophie ist bekanntlich die Frage nach dem Vergessen des Seins, und die Konsequenzen dieses Vergessens bergen ernsthafte Gefahren für den Menschen. Heidegger (GA 2: 5; SZ) erklärt in diesem Zusammenhang: „*Sein, ist nicht so etwas wie Seiendes*“. Allerdings sei das Sein seit Platon auf ein Wesen reduziert worden, wodurch die menschliche Existenz einer entwerfenden und verdinglichten (technisch denkenden) Denkstruktur unterworfen worden sei (Heidegger, 1998: 60). Der Nachteil dieser

Denkstruktur besteht darin, dass alle Merkmale, die die menschliche Existenz von anderen existierenden Objekten unterscheiden, ignoriert werden. Für Heidegger (2008: 44–45) ist der Mensch, das Dasein, ein Wesen, das über sich selbst nachdenken kann, sich selbst zum Thema machen kann, das sein Dasein in Bezug auf seine Möglichkeiten öffnen kann – das heißt, die Möglichkeiten des Daseins hat. Dasein unterscheidet sich daher von jenen Wesen, die auf eine Weise existieren, die ihnen gegenüber indifferent sind, wie ein Tisch, ein Haus oder ein Baum, die nicht die Fähigkeit besitzen, sich selbst zum Thema zu machen. Heidegger formuliert dies folgendermaßen: *„Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur »schein-bar« gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches eigentliches, das heißt sich zueigen ist.“* (GA 2: 57; SZ). Das Dasein weist also im Gegensatz zur Gegenstandswelt eine Eigenschaft auf, die es ihm ermöglicht, sich selbst zu wählen, in Beziehung zu sich selbst zu treten und sich parallel zu seinen eigenen Möglichkeiten zum Thema zu machen. Heidegger zufolge hat das technische Denken das Dasein jedoch von sich selbst entfremdet und dazu geführt, dass es seine Existenz als festes, unveränderliches Objekt wahrnimmt, das sich selbst gegenüber gleichgültig ist und somit keine Beziehung zu sich selbst aufbaut. In diesem Zusammenhang *„isoliert das technische Denken, das mit konzeptualisierten Existenzen operiert und jede Art von Relationalität und Kontextualität ausschließt, sein Objekt von allem anderen und versucht, die feste und unveränderliche Essenz zu enthüllen, die zu ihm gehört“* (Esenyel, 2016: 170). Wenn diese Denkstruktur auf die menschliche Existenz angewandt wird, führt sie dazu, dass der Mensch von seiner eigenen Existenz getrennt wird, was ihn von sich selbst entfremdet und verändert. Für Heidegger rahmt und begrenzt das technische Denken das Dasein, indem es sich nur auf einen Aspekt der vielfältigen und möglichen Struktur des menschlichen Daseins konzentriert. Als Beispiel für die Betrachtung des Daseins aus einer einzigen Perspektive führt Heidegger (2013: 16) an, dass die Physiologie und die physiologische Chemie sich dem Menschen mit naturalistischen Methoden nähern und ihn als lebenden Organismus untersuchen. Jedoch sei es falsch, das Wesen des Menschen nur auf dieses organische Wesen zu reduzieren. Die Konzeptualisierung der menschlichen Existenz und ihre Reduzierung auf ein festes, unveränderliches Objekt stört die Struktur der Existenz und zerstört den Fluss des Lebens

im Heideggerschen Denken (ebd.). In der Tat verdunkelt diese Situation das Dasein erheblich, anstatt es zu erhellen. Heidegger ist der Ansicht, dass der von Seinem getrennten, heimatlos gewordenen und vertriebenen Menschen durch eine wiederhergestellte Beziehung zum Sein in seinem eigenen Sein wohnen kann. Dies wird durch prägnantes Denken und poetische Sprache ermöglicht. Denn aus seiner Perspektive ist der Mensch durch das technische Denken obdachlos und heimatlos geworden (Esenyel, 2016: 174). Heidegger (2013: 5) erklärt, dass die Sprache das Haus des Seins ist, in dem der Mensch wohnt, und dass diejenigen, die Gedichte denken und schreiben, die Wächter dieses Hauses sind. Dichter, die eine poetische Sprache sprechen, schützen und bewahren damit die Anwesenheit der Menschen in ihrem „Haus“. Andererseits stellt Heidegger (1998: 79-80) fest, dass die Kunst im Gegensatz zum technischen Denken steht. Dies liegt daran, dass die Kunst die Fähigkeit besitzt, die Wahrheit zu entschlüsseln und ihre Erscheinung zu bewahren. Im antiken Griechenland bedeutete das Wort *techne* die Entschlüsselung des Geheimnisses der Wahrheit, während das heute verwendete Wort „Technik“ diese ursprüngliche Bedeutung durch einen Bedeutungswandel verloren hat. Darüber hinaus wurde die *Poiesis*, die für die bildenden Künste verwendet wurde, ebenfalls als *techne* bezeichnet. Heidegger erklärt dies damit, dass die Kunst eine einzigartige, multiperspektivische Tätigkeit der Enthüllung der Wahrheit ist; Kunst ist eine Tätigkeit der Enthüllung, die zur *Poiesis* gehört, und in der Kunst sowie allem Poetischen herrscht eine solche Enthüllung (ebd.). Es wird deutlich, dass die poetische Sprache, als Gegensatz zum technischen Denken, das Geheimnis der Wahrheit entschlüsselt und dem Menschen ermöglicht, in seinem eigenen „Haus“, also in seinem eigenen Wesen, zu wohnen. Heidegger zitiert an dieser Stelle Hölderlin und verweist auf dessen markanten Satz, der besagt, dass der Mensch seinen Aufenthalt auf der Erde auf poetische Weise fortsetzt (ebd.: 81). Dieser Satz zeigt, dass das Fortbestehen des Menschen in seiner irdischen Heimat nur durch die poetische Sprache, also durch die Kunst, möglich ist. Zudem weist Heidegger darauf hin, dass der heutige Mensch von einem technischen, objektivierenden Denken besessen ist und dass die Unfähigkeit, die Existenz der Kunst zu bewahren, zu einer existenziellen Krise führt (ebd.). Diese Krise müsse überwunden und aufgegeben werden, und zwar durch die poetische Sprache und das poetische Denken.

Ein weiterer wichtiger Punkt in Heideggers (2008: 202-203) Analyse des Selbst ist die „Selbstvorwegnahme“ des Daseins im Heideggerschen Sinne, das heißt, das Dasein als ein auf die Möglichkeit der letzten Existenz ausgerichtetes Wesen. Heidegger weist darauf hin, dass Selbstvorwegnahme hier nicht bedeutet, dass das Individuum sich von der Welt und anderen Menschen isoliert. Vielmehr bedeutet Selbstvorwegnahme, dass das Individuum innerhalb der Möglichkeiten, sich selbst zu sein, immer über sich hinausgeht und sich selbst voraus ist. Diese Seinsstruktur hat die Eigenschaft, bereits in einer Welt zu existieren und an ihr interessiert zu sein. Mit anderen Worten: Der Mensch geht in der Welt auf. Er existiert in der Welt in Form einer Beziehung zu und eines Zusammenlebens mit anderen Menschen und Lebewesen, das heißt, auf relationaler Ebene. In diesem Sinne ist er nicht isoliert von der Welt und den anderen. Allerdings offenbart diese Relationalität auch ein anderes Merkmal des Daseins selbst, nämlich den Zustand des unauthentischen Nichtseins, in dem der Mensch sich oft befindet. Dieser Zustand der Unauthentizität ist das Selbst des Daseins, das zugleich das Selbst von jedem anderen ist (ebd., 203-204). Das Dasein muss daher seine Beziehung zu sich selbst in Bezug auf andere weitgehend aufrechterhalten, und dies steht in Verbindung mit seiner Fähigkeit, sich als Individuum zu verlieren oder zu finden (Mulhall, 1998: 97). Denn in Anbetracht der Tatsache, dass das Selbstgefühl durch eine einzigartige Seinsweise und seine eigenen Unterschiede (wie Aussehen, Handeln, Weltanschauung und Lebensstil) konstituiert wird, manifestiert sich im Selbst eines jeden die „Diktatur des Anderen“ (ebd.: 98). Heidegger (GA 2: 170; SZ) drückt diese Situation mit den folgenden Worten aus: *„Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das Man, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das Niemand, dem alles Dasein im Unter-einandersein sich je schon ausgeliefert hat.“* In diesem Fall wird die Person ihrer Individualität und ihres Selbstbewusstseins beraubt, ihre Existenz wird in „Man“ verwandelt und ihr Selbst wird zu „Man-selbst“ (ebd.: 172). Das Selbst eines jeden ist *„eine grundlose, wesentliche Fiktion, eine Art gemeinsame Halluzination. Jeder von uns überlässt dieser Halluzination die Fähigkeit, sich auf sich selbst zu beziehen und ein authentisches individuelles Leben zu führen“* (Mulhall, 1998: 99). Diese Art der Selbststrukturierung äußert sich also in der Unfähigkeit, die eigene Individualität zu erreichen und zu finden, was sich in der Art und Weise zeigt, wie man sich zu anderen verhält (ebd.: 100). Dies schließt jedoch nicht die Möglichkeit aus, dass das Dasein sich

selbst begreift und findet, was ein Merkmal seiner möglichen Existenz ist. Denn das Dasein hat immer die Möglichkeit, sich selbst zu wählen, sich selbst zu gestalten und in diesem Zusammenhang eine kontinuierliche Existenz zu führen; mit anderen Worten, seine eigene authentische Existenz zu verwirklichen, indem es sich vom Selbst des Gefallenen und von der Allgemeinheit zurückzieht.

Die Frage des Selbst wurde von Sartre ebenfalls ausführlich diskutiert und hinterfragt. Die Grundlage des Existentialismus bei Sartre ist die Wahlfreiheit des Individuums. Unabhängig von den äußeren Bedingungen ist das Individuum dazu bestimmt, zu wählen und zu entscheiden, wer es in den Möglichkeiten des Seins ist. Mit anderen Worten: Das Individuum bestimmt, wer es ist, indem es sich selbst wählt. In Sartres (2007: 22) eigenen Worten: *„Der Anfang aller Existenz ist der Mensch; wenn der Mensch sich selbst begegnet, durchdringt ihn ein Gefühl des In-der-Welt-Seins, und dann definiert sich das Individuum innerhalb dieser Wahrnehmung.“* Da das Individuum kein festgelegtes oder vorgegebenes Wesen hat, muss es sich selbst so gestalten, wie es will – und dies ist das erste Prinzip des Existentialismus (ebd.). Das feste und unveränderliche Verständnis des Wesens in der klassischen essentialistischen Philosophie schränkt das Wesen ein, da es als etwas Unveränderliches wahrgenommen wird, das nicht zulässt, dass es etwas anderes ist, als es bereits ist. In diesem Zusammenhang stellt die Vorstellung, dass der Mensch eine feste Essenz besitzt, eine restriktive Denkstruktur dar, die ihn daran hindert, sich selbst zu wählen, indem sie sämtliche Möglichkeiten der Freiheit ausschließt. Sartre (2009: 134) unterscheidet zwischen der menschlichen Existenz (Für-sich-sein) und der Welt der Objekte (An-sich-sein). Das An-sich-Sein drückt die Abwesenheit eines distanzierten Teils zwischen sich und seinem Sein aus, was bedeutet, dass eine vollständige Überschneidung (Identifikation) zwischen sich und seinem Sein besteht. Es ist voll von sich selbst – mit anderen Worten, seine Seinsdichte ist unendlich. Um es mit Sartres Worten zu sagen: *„Zu sagen, dass A A ist, bedeutet Folgendes: A existiert in einer unendlichen Verdichtung, in einer unendlichen Dichte“* (ebd.). Wenn wir die Existenz an sich, d. h. die Welt der Objekte unter diesem Gesichtspunkt betrachten, gibt es keine Lücke, keinen Riss in ihrer Existenz, durch den das Nichts einsickern könnte. Das Gegenteil gilt für die menschliche Existenz, die Sartre das *„Sein für sich selbst“* nennt. Das charakteristischste Merkmal der menschlichen Existenz ist, dass sie bewusst ist; *„Das Merkmal des Bewusstseins ist, dass es eine Auflösung [décompression] des Seins*

darstellt“ (ebd.), und es ist für dieses bewusste Sein unmöglich, vollständig mit sich selbst zusammenzufallen. Das Merkmal der menschlichen Existenz ist demnach, dass sie in sich selbst existiert, und diese Existenz erfordert einen Bruch, einen Riss zwischen ihrer Existenz und sich selbst, „*weil die Überschneidung mit sich selbst [...] das Selbst zerstört*“ (ebd.). In dieser Hinsicht ist die menschliche Existenz nicht mit sich selbst identisch, das heißt, sie kann nicht das sein, was sie ist, weil sie sich durch ihre Entscheidungen und Handlungen ständig neu konstituiert. Sartre formuliert die Selbstpräsenz des Seins mit den Rissen, die das Sein durchdringen, und stellt fest, dass die Leere innerhalb dieser Risse, die das Sein von sich selbst trennt, das Nichts ist. Unter diesem Gesichtspunkt bewertet Sartre die menschliche Existenz als „*das Wesen, das sich selbst bestimmt zu existieren, indem es nicht mit sich selbst übereinstimmt*“ (ebd.: 139). Dieser Wunsch nach Selbstbestimmung und Transzendenz entspringt der Unvollständigkeit des menschlichen Wesens, und er bemüht sich zeitlebens um die Überwindung dieser Unvollständigkeit. Für Sartre ist nämlich „*das bloße Ereignis, in dem die menschliche Wirklichkeit als Präsenz in der Welt auftaucht, spontan von ihr selbst als ihre eigene Unvollständigkeit erfasst. In dem Maße, in dem die menschliche Realität Existenz gewinnt, wird sie als unvollständiges Sein begriffen*“ (ebd.: 152). Die Unvollständigkeit des Menschen ist eine Aufforderung, man selbst zu sein und zur Ganzheit zu gelangen. Unter diesem Gesichtspunkt kann man sagen, dass das Individuum für Sartre sich seiner Differenz zur Welt der Objekte bewusst ist und sich ständig bemüht, sich selbst zu transzendieren, um durch die Bildung seines eigenen Selbst zur Ganzheit zu gelangen.

2.4. EXISTENZIALISTISCHE PHILOSOPHIE UND LITERATUR

In jüngster Zeit hat sich, insbesondere unter dem Einfluss des postmodernen Paradigmas, eine wissenschaftliche Orientierung herausgebildet, die die scharfen Grenzen zwischen den Wissenschaften aufhebt und mehrere Perspektiven zulässt. Diese Orientierung hat zur Entstehung „hybrider“ Bereiche geführt, die die Interaktion zwischen Literaturwissenschaft und anderen Wissenschaften verstärken. In diesem Zusammenhang ist Interdisziplinarität – die die gemeinsame Nutzung mehrerer Perspektiven und Methoden in der wissenschaftlichen Forschung vorsieht – ein Ansatz, der die Notwendigkeit unterschiedlicher Betrachtungsweisen bei der Erhellung der komplexen

Struktur des Universums betont (Solak, 2016: 3-7). Unter diesem Gesichtspunkt kann man sagen, dass Literatur und Philosophie Disziplinen sind, die aufgrund der starken Verbindungen und Interaktionen zwischen ihnen im Zentrum interdisziplinärer Studien stehen.

Obwohl sich Literatur und Philosophie als zwei verschiedene Disziplinen dadurch unterscheiden, dass sie unterschiedliche Methoden und Ansätze verwenden oder unterschiedliche Ausgangspunkte haben, kann man sagen, dass sich die Interessen beider Disziplinen auf einen grundlegenden Punkt des menschlichen Lebens und der menschlichen Existenz konzentrieren. In dieser Hinsicht ist festzustellen, dass zwischen Philosophie und Literatur eine positive, recht starke, aber „irreduzible“ Beziehung besteht (Gündoğan, 1999: 195). Jacques Derrida zufolge, der betont, dass die Poesie (Literatur) Vorrang hat, und in seiner Behauptung, dass „die gesamte Geschichte der Philosophie als Reflexion des poetischen Anfangs bestimmt ist“, ist die Philosophie, die einen poetischen Anfang macht, unweigerlich in der Literatur (Metapher) gefangen, während sie sich offenbart, egal wie sehr sie sich dagegen wehrt (zitiert nach Erkan & Utku, 2010: vii).

Die Projektion der starken Verbindungen zwischen Philosophie und Literatur zeigt sich am intensivsten im Bereich der existenzialistischen Philosophie und Literatur. Im allgemeinsten Sinne ist es unvermeidlich, dass sich die Denkstruktur oder das philosophische System, das in einem bestimmten Zeitalter und in einer bestimmten Gesellschaft vorherrscht, in der Kunst und Literatur widerspiegelt. Sowohl die Philosophie als auch die Literatur erscheinen als Ausdruck des menschlichen Geistes, des Intellekts und der Existenz, jedoch auf unterschiedliche Weise. Obwohl Philosophie, Kunstverständnis, historischer Hintergrund, die Stimmung oder Psychologie einer Epoche oder eines Zeitraums Strukturen darstellen, die immer miteinander in Wechselwirkung stehen, ist es unmöglich, dass diese Strukturen völlig unabhängig voneinander wirken oder abstrahiert werden können. In diesem Zusammenhang haben die Spuren der existenzialistischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, die insbesondere durch die hoffnungslose und pessimistische Atmosphäre des Zweiten Weltkriegs genährt wurde, Kunst und Literatur tief durchdrungen. Camus (1965: 9-10), der darauf hinwies, dass ein Künstler oder Schriftsteller nicht unabhängig (oder unempfindlich) von der Realität seiner Zeit bleiben kann, äußerte sich in seiner Rede mit dem Titel „Kunst und

Moral“ am 10. Dezember 1957 nach der Verleihung des Nobelpreises für Literatur wie folgt:

„Zwanzig Jahre lang habe ich, wie alle Menschen meines Alters, die hilflos in den Umwälzungen der Zeit verloren sind, ein nicht genau definiertes Gefühl gehabt, dass es eine Ehre ist, heute zu schreiben, weil es eine Verpflichtung ist und einen dazu zwingt, sich mit dem Schreiben zu begnügen. Vor allem dieses Gefühl zwang mich, die Hoffnung und die Verzweiflung, die ich mit denjenigen teilte, die dieselbe Geschichte wie ich durchlebten, so zu ertragen, wie ich war und wie ich konnte. Geboren zu Beginn des Ersten Weltkriegs, zwanzig Jahre alt zur Zeit der Machtergreifung Hitlers und der Einrichtung der Revolutionstribunale, und dann ihre Ausbildung abgeschlossen angesichts des spanischen Krieges, des Zweiten Weltkriegs, des Universums der Todeslager, der Folter und der Gefängnisse in Europa, müssen diese Menschen heute noch ihre Werke und ihre Söhne in einer Welt der Angst vor einem Atomkrieg erziehen. Ich denke, dass niemand von ihnen verlangen kann, optimistisch zu sein. Und ich bin sogar der Meinung, dass wir, während wir den Krieg gegen sie fortsetzen, das Fehlverhalten derjenigen verstehen müssen, die in einer Welle der Verzweiflung das Recht auf Schande beanspruchen und sich auf den Nihilismus der Zeit stürzen. In meinem Land und in Europa lehnten jedoch viele von uns diesen Nihilismus ab und suchten nach einer Legitimation. Sie mussten eine Lebenskunst schaffen, um in einem Zeitalter der Katastrophe ein zweites Mal geboren zu werden und mit offenem Gesicht gegen den Todestrieb zu kämpfen, der in unserem Leben fortbesteht.“

Die Kunst und die Künstler führen einen Krieg gegen die Dilemmata der Menschen ihrer Zeit. Camus (1965: 11), der betont, dass sie versuchen, die Aufgabe der Rekonstruktion des Lebens zu erfüllen, die sie in diesem Krieg – vielleicht hoffnungslos, aber dennoch hartnäckig – für die Hoffnung und das Licht übernehmen, stellt fest, dass *„der Schriftsteller, der jeden Augenblick zwischen Leiden und Schönheit hin- und hergerissen ist und der sich schließlich in der Zerstörungswut der Geschichte hartnäckig der Verherrlichung seiner Werke widmet, die er aus seiner Doppelexistenz herauszieht, auch an seinem wahren Platz ...“* ist. Daher kann sich die Literatur als Kunstform nicht losgelöst von den Menschen und ihrer Zeit weiterentwickeln. Nicht umsonst weist Nietzsche mit seinem berühmten Projekt der „Umwertung der Werte“ auf die Notwendigkeit hin, neue Werte zu schaffen, an die sich die Menschen in einer Zeit binden können, in der alle Arten von Bedeutungen und Werten, die der Mensch besitzt, ausgeweidet und verloren gegangen sind. Denn nur wenn die Menschen, die in den Abgrund des Nihilismus hineingezogen wurden, den ursprünglichen Sinn des Lebens in dieser Welt und des Menschseins wiederentdecken, werden sie in der Lage sein, ein humanes Leben zu führen und Erlösung zu erlangen. In diesem Zusammenhang würde es dem Wesen der Philosophie widersprechen, zu den katastrophalen Problemen der Zeit,

wie Nihilismus, Verzweiflung, Angst und Depression, zu schweigen und nicht nach einer Lösung zu suchen. Wenn der Mensch und das konkrete Leben des Menschen im Mittelpunkt des Themas stehen, überschneiden sich die Interessensgebiete der existenzialistischen Philosophie und der Literatur, sodass es sehr schwierig wird, im Überschneidungsbereich zwischen beiden zu unterscheiden. Dies geht so weit, dass ein Konzept existiert, das als „existenzialistische Literatur“ bezeichnet wird und eine Kombination aus existenzialistischer Philosophie und Literatur darstellt.

Der Existentialismus ist eine Philosophie, die sich mit dem Menschen in seiner Individualität beschäftigt und ihn analysiert. Der Sinn der menschlichen Existenz in dieser Welt und die tiefen Gefühle wie Angst, Furcht und Verzweiflung, die durch diese Existenz hervorgerufen werden und die sich der menschlichen Bewältigung entziehen, sowie die Verpflichtungen, die das Individuum übernehmen muss, wie Freiheit, Wahlmöglichkeiten und Verantwortung, werden von einem subjektiven Standpunkt aus untersucht. In dieser Hinsicht verläuft die existenzialistische Philosophie parallel zur Literatur. Reneaux (1994: 146) argumentiert, dass die existenzialistische Philosophie ihrem Wesen nach einer Beschreibung der menschlichen Existenz ist und dass die Philosophie, wenn sie sich der Abstraktion bedient, das Ziel verfolgt, die Existenz des Individuums konkret zu erklären. Unter diesem Gesichtspunkt stehen sowohl in der Literatur als auch in der existenzialistischen Philosophie die Darstellung der menschlichen Existenz und der mit der menschlichen Existenz verbundenen Phänomene im Vordergrund. In der existenzialistischen Philosophie haben die Philosophen aufgrund der Schwierigkeit, das Leben und die Existenz des konkreten Individuums in einer abstrakten und begrifflichen Sprache zu beschreiben, auf die Literatur zurückgegriffen (Öktem, 2010: 9). Murdochs (1981: 12) Worte, die darauf aufmerksam machen, dass der Roman eine Darstellung des Menschen ist, lauten wie folgt:

„Ein Romancier ist ein Mensch, der innerlich erkannt hat, was der Philosoph in einer komplexeren Form sieht, nämlich, dass der menschliche Geist kein starres Instrument ist, dessen Struktur ein für alle Mal als gültig festgelegt ist. Der Romancier beobachtet, was wir tun, nicht was wir tun sollten oder sollten. Mit seinem natürlichen Talent hat der Romancier das Glück, dem Rationalismus des akademischen Denkers zu entkommen, was ihm, wenn er Glück hat, durch eine nicht sehr robuste Disziplin gelingt. Der Romancier ist ein Mensch, der stets die Eigenschaft angenommen und verwirklicht hat, die die heutigen Philosophen als ihre eigene bezeichnen, nämlich den Deskriptivismus, und der damit die Entdeckungen der Philosophen vorweggenommen hat. (Dies gilt insbesondere für Tolstoi).

Der Roman ist ein Kommentar zur conditio humana und eine Beschreibung der conditio humana. Gleichzeitig ist der Roman ein typisches Produkt des Zeitalters, in dem die Schriften Nietzsches, die Psychologie Freuds und die Philosophie Sartres entstanden“.

An dem Punkt, an dem sich die existenzialistische Philosophie auf die Literatur bezieht oder umgekehrt, wird die wechselseitige Beziehung zwischen beiden deutlich. Diese wechselseitige Beziehung wird wie folgt realisiert: *„Was in der abstrakten und trockenen Begriffssprache der Philosophie nicht ausgedrückt werden kann, kann in der Literatur ausgedrückt werden. Die Literatur kann nun nicht nur ästhetische Erregung hervorrufen, sondern auch eine bestimmte Idee vermitteln.“* (Gündoğan, 1999: 203). Mit anderen Worten, hier wird verstanden, dass die Erfahrungselemente des Menschen und seiner Existenz, die nicht durch die begriffliche, starre und präzise Sprache der Philosophie vermittelt werden können, leichter durch den metaphorischen, subjektiven und konkreten Ausdruck der Literatur zum Ausdruck gebracht werden können. Ebenso wird deutlich, dass die Literatur nicht nur darauf abzielt, Erregung und Begeisterung zu wecken, sondern auch versucht, eine Lösung für die mit dem Leben, dem Menschen und der Existenz verbundenen Probleme anzubieten. Kierkegaard (2009: 295) argumentiert, dass der abstrakte Denker das Konkrete auf abstrakte Weise erfasst, was ihn davon abhält, den konkreten Menschen zu erfassen; der subjektive Denker (existenzialistische Denker) hingegen erfasst das Abstrakte auf konkrete Weise und begreift daher den Menschen als konkretes Wesen aufgrund seiner konkreten Existenz. Daher wird die Konkretisierung im Existenzialismus besser durch die Literatur (insbesondere den Roman) erreicht. Simone de Beauvoir betont die wichtige Rolle der Kunst und der Literatur bei der konkreten Betrachtung der Existenz, indem sie sagt: *„Auch wenn die Philosophie das Wesentliche beschreiben kann, kann nur der Roman den ersten Schwall der Existenz in seiner vollen, einzigen und vorübergehenden Realität darstellen“* (zitiert nach Foulquie, 1998: 40). Die Philosophie bleibt in dieser Hinsicht auf einer abstrakteren Ebene und greift auf die Literatur zurück, wenn sie sich konkretisieren muss. Man kann sagen, dass sich Literatur und existenzialistische Philosophie an einem gemeinsamen Punkt treffen, indem sie von entgegengesetzten Richtungen ausgehen. In dieser Hinsicht veranschaulicht die existenzialistische Literatur diese Gemeinsamkeit am besten. Nach Michelmann (2010: 143) gibt es drei Merkmale, die ein literarisches Werk aufweisen muss, um als existenzialistisch charakterisiert zu werden: Erstens muss das Werk von einem

existenzialistischen Philosophen geschrieben worden sein; zweitens muss es ein literarisches Werk sein, das die Entwicklung der existenzialistischen Philosophie beeinflusst hat; und drittens muss das Werk um ein existenzialistisches Thema oder eine existenzialistische Idee – wie Absurdität, Entfremdung – herum geformt sein, die die existenzialistische Philosophie behandelt und analysiert. Diese drei Merkmale sind auch wichtig, um die gemeinsamen Berührungspunkte von Literatur und existenzialistischer Philosophie aufzuzeigen. Michelmann weist darauf hin, dass der Existentialismus sowohl mit der Literatur als auch mit der Philosophie verbunden wird. Der Grund dafür ist, dass insbesondere die französischen Existentialisten des 20. Jahrhunderts, wie Simone de Beauvoir, Albert Camus, Gabriel Marcel und Jean-Paul Sartre, ihre Identität als Schriftsteller über ihre Identität als Philosophen stellten und einzigartige literarische Werke schufen. Diese Philosophen nutzten die enge Verbindung zwischen Literatur und Philosophie auf sehr wirksame Weise und stellten auf diese Weise ihre philosophischen Theorien dar. Die Philosophen dieser Kategorie beschäftigten sich vor allem mit den Grundfragen der menschlichen Existenz wie Furcht, Angst, Absurdität, Freiheit, Verantwortung, Rebellion, Entfremdung und dem Sinn des Lebens, die die Bausteine des Existentialismus bilden, und konkretisierten diese durch die Protagonisten in ihren Werken und deren Erfahrungen. Wie Murdoch (1981: 13) hervorhebt, lässt Sartre, der ein großes schriftstellerisches Talent bewies und sein philosophisches Bewusstsein in den Roman übertrug, in seinem Werk *Der Ekel* (La Nausée, 1938) den Leser seine existenzialistische Philosophie durch eine Reihe von Ereignissen nachvollziehen, die der Protagonist Antoine Roquentin erlebt, ohne die philosophische Schwelle zu überschreiten.

„Der Ekel war Sartres erster Roman und enthielt, abgesehen von seinen politischen Ideen, alle Gedanken und Orientierungen des Autors. In diesem Roman legt Sartre seine Gedanken über Freiheit und böser Willen (Ignoranz) dar: den Charakter der Bourgeoisie, die Phänomenologie der Wahrnehmung, die Struktur des Denkens, der Erinnerung und der Kunst. All diese Fragen werden als Ergebnis einer metaphysisch wichtigen Entdeckung von Antoine Roquentin, dem Protagonisten des Romans, diskutiert. Diese Entdeckung kann in der Sprache der Philosophie so ausgedrückt werden, dass die Welt kontingent ist und dass wir mit der Welt nicht durch Empfindung und Wahrnehmung, sondern durch Denken und Logik verbunden sind“ (ebd.: 15).

In dem Roman *Der Ekel* leidet Roquentin unter Angstzuständen, die durch das Gefühl des Ekel ausgelöst werden. Dieser beginnt, als er sich am Meeresufer bückt, einen

Kieselstein aufhebt und sich vor diesem eckelt, und breitet sich allmählich auf andere Gegenstände aus. Roquentin, der in diesem Moment eine Veränderung an sich selbst feststellt, begegnet allem mit Misstrauen, und dieses Misstrauen überträgt sich auch auf rationales Wissen und moralische Regeln. Dass der Protagonist des Werkes „*ein existenzieller Skeptiker*“ ist, zeigt sich daran, dass er sich selbst in dieser Darstellung der Welt befindet. Was ihn am meisten beunruhigt und zur Verzweiflung bringt, ist das Versinken seiner individuellen Existenz in diesem sinnlosen Fluss (Murdoch, 1981: 20). Hier lässt Sartre den Leser die „Entwurf einer sinnentleerten Welt“ spüren, der Teil seiner eigenen existenzialistischen Philosophie ist, und den Gedanken vermitteln, dass „die Existenz an sich keinen Sinn enthält“, indem er Roquentin dies auf schockierende Weise erleben lässt. Camus wendet diese Technik auf ähnliche Weise in seinem existenzialistischen Roman *Der Fremde* an. In diesem Werk dominieren Camus' Philosophie der Absurdität und das Konzept der Entfremdung. Der Protagonist lebt ein „absurdes“ Leben, „entfremdet“ von seinen eigenen Gefühlen. Meursault, dem der Tod seiner Mutter gleichgültig ist und der keine Trauer empfindet, tötet kaltblütig einen Mann am Meeresufer und wird daraufhin vor Gericht gestellt. Im Gerichtssaal werden ihm Fragen zu seiner Mutter gestellt. Da der Protagonist keine Gefühle für seine Mutter zeigt, ist er sowohl von seinen Gefühlen als auch von der Gesellschaft und der Welt entfremdet. Er erscheint als ein Mensch, der sich der Monotonie, Absurdität und Sinnlosigkeit des Lebens unterworfen hat. Das Todesurteil, das ihm im Prozess auferlegt wird, akzeptiert er, da der Tod für ihn angesichts eines sinnlosen Lebens keine Bedeutung hat. In seinem philosophischen Werk *Der Mensch in der Revolte* zeigt Camus, wie man mit der Absurdität des Lebens umgeht und das Leben dennoch wählt, indem man sich ihr stellt. Wie man an den Beispielen der Romane *Der Ekel* und *Der Fremde* sehen kann, umfasst die existenzialistische Literatur Werke von Philosophen, die ihre existenzialistische Philosophie widerspiegeln und mit einer philosophischen Absicht verfasst wurden. Die zweite Kategorie, die Michelmann (2010: 143-144) nennt, umfasst Romane, die die Entwicklung des Existentialismus beeinflusst haben. Dazu gehören Autoren, die keine existenzialistischen Philosophen waren, aber dennoch einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der existenzialistischen Philosophie geleistet haben. Fjodor Dostojewski und Leo Tolstoi, die mit ihren Werken Aufzeichnungen aus dem Kellerloch und Der Tod des Ivan Iljitsch eindrucksvolle Beispiele menschlicher Erfahrungen mit Themen wie

Tod, Schuld und Leid beschrieben, übten einen großen Einfluss auf Frankreich und Deutschland im späten 19. Jahrhundert aus. Diese Themen, die auch im Zentrum des Existentialismus stehen, sind ein herausragendes Beispiel für die wechselseitige Beziehung zwischen Literatur und Philosophie.

Im Falle des Existentialismus argumentiert Barrett (1962: 133-136), dass insbesondere die Bedingungen im Russland des 19. Jahrhunderts die Schriftsteller dazu brachten, sich mit den ultimativen Problemen des Menschen auseinanderzusetzen, weil die täglichen Routinen und Gewohnheiten der Menschen dieser Zeit, die einen Prozess des Umbruchs durchliefen, sie dazu brachten, ihre existenziellen Prozesse, den Sinn des Lebens und Themen wie Freiheit und Leiden zu hinterfragen. Darüber hinaus weist er darauf hin, dass die russische Literatur im Kern metaphysische/philosophische Elemente enthält. Er argumentiert auch, dass Russland keine Philosophen hat, aber große Genies wie Dostojewski und Tolstoi, und selbst ein Jahrhundert später, als Heidegger begann, seine Gedanken über den Tod zu formulieren, nahm er Tolstois *Der Tod des Ivan Iljitsch* als Referenz. Ein weiterer wichtiger Punkt in Bezug auf den Existentialismus ist Dostojewskis berühmter Schlüsselsatz in *Die Brüder Karamasow*: „Wenn Gott tot ist, ist alles erlaubt“, der einer Zeit entspricht, bevor Nietzsche den Tod Gottes verkündete. Dieser Satz ist ein Hinweis darauf, dass Dostojewski mit Nietzsche, der als Protoexistentialist gilt, übereinstimmt, wenn es darum geht, wie die Menschen über Werte entscheiden werden, wenn religiöse Überzeugungen verschwinden. Darüber hinaus las Nietzsche 1887 *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* und war sehr beeindruckt (Kaufmann, 2002: 12). Bekanntlich vertrat Nietzsche die Ansicht, dass die Überzeugungen und Werte der Menschen mit dem Tod Gottes verloren gingen, und in einem solchen Umfeld machte er auf die Notwendigkeit aufmerksam, Werte neu zu schaffen, um den Nihilismus zu überwinden, zu dem diese Situation führte. Sartre (2022: 46) bezieht sich auf das Zitat von Dostojewski und begründet damit seine These, dass „die Existenz dem Wesen vorausgeht“, und unterstreicht, dass in einer Welt ohne Gott der Mensch alle Werte und das Wesen selbst schaffen muss:

„Wenn es keinen Gott gäbe“, schrieb Dostojewski, „wäre alles erlaubt“ (dies ist der Ausgangspunkt des Existentialismus). Wenn es keinen Gott gibt, ist in der Tat alles erlaubt, nichts ist verboten. Das bedeutet, dass der Mensch auf sich selbst gestellt ist. Es gibt keine Stütze in seinem Inneren, an die er sich anlehnen könnte, keinen

Ast außerhalb, an dem er sich festhalten könnte. Er wird keine Entschuldigung oder Rechtfertigung mehr für seine Handlungen finden können“.

Sartre, der Dostojewskis Aussage als den Beginn des Existentialismus betrachtet, betont hier die Bedeutung Dostojewskis für die Entwicklung dieser Philosophie. Barrett (1962: 137) weist auf einen weiteren wichtigen Aspekt in Bezug auf die Entstehung des Existentialismus hin und erklärt, dass Dostojewskis Konzept des „Übermenschen“ – eine Theorie, die später mit Nietzsche in Verbindung gebracht wird – bereits mit der Figur Raskolnikow in *Schuld und Sühne* vorweggenommen wurde. Aus all diesen Informationen wird deutlich, dass die Literatur einen erheblichen Einfluss auf die Entwicklung des Existentialismus hatte.

Um auf die Kategorien von Michelmann (2010: 144–145) zurückzukommen: Wie bereits erwähnt, besteht die dritte Kategorie aus Schriftstellern, die in ihren Werken existenzialistische Themen behandeln, welche in der Philosophie des Existentialismus diskutiert und analysiert werden. Franz Kafka, Samuel Beckett, Ernest Hemingway, William Faulkner, Hermann Hesse, Norman Mailer und J. D. Salinger sind Beispiele für Autoren, die dieser Kategorie zugeordnet werden können. Obwohl diese Schriftsteller keine direkte Verbindung zum Existentialismus haben, weisen die Themen, die sie behandeln, Parallelen zur existenzialistischen Philosophie auf. Denn alles, was mit dem Menschen zu tun hat, kann mit der Existenzphilosophie in Verbindung gebracht werden, wenn es darum geht, einen Aspekt der menschlichen Existenz aus der Dunkelheit ans Licht zu bringen und ungelöste Fragen der Existenz zu beleuchten. Besonders lohnenswert ist es, die Werke Kafkas als Beispiel heranzuziehen. Die existenzialistischen Themen sind in seinen Werken so präsent, dass viele Forscher ihn als einen „existenzialistischen Schriftsteller“ bezeichnen.

Sarı (2009: 29) stellt fest, dass der Begriff „kafkaesk“, der durch das Hinzufügen des Suffixes „-esk“ bzw. „-esque“ gebildet wird, darauf hinweist, dass Kafka eine eigene Denkweise, eine literarische Tendenz und eine ikonische Stellung besitzt. Dieser Begriff verweist auf seine einzigartige literarische Welt. Sarı ist außerdem der Ansicht, dass „kafkaesk“ eine Atmosphäre widerspiegelt, die von pessimistischen Stimmungen wie Depression, Angst, Furcht, Beklemmung, Entfremdung, Einsamkeit und dem Verlust der Individualität geprägt ist – Stimmungen, die als Konsequenzen des dekadenten Zeitalters

gedeutet werden können, in dem Kafka lebte. Diese pessimistischen Tendenzen bilden zugleich auch die Grunddynamik des Existentialismus. Bal (2014: 369) hebt hervor, dass ein weiteres Merkmal der kafkaesken Atmosphäre ihr „absurder“ und „unvereinbarer“ Charakter ist. Er stellt fest, dass Kafkas Roman *Die Verwandlung* die Merkmale eines nietzscheanischen, nihilistischen Zeitalters widerspiegelt. Kafka (2013: 363), der auch von Kierkegaard beeinflusst wurde, schreibt in seinen Tagebüchern über ihn: „*Seine Situation, wie ich schon geahnt hatte, ist der meinen sehr ähnlich, trotz einiger wichtiger Unterschiede; zumindest wird er auf der Seite der Welt unterhalten, auf der ich bin.*“ Wahl zitiert Kafka in seinem Werk *Die Geschichte des Existentialismus* mit den Worten: „*Kierkegaard ist der Stern, der über einem Land leuchtet, das fast niemand betreten kann*“ (Kafka, zitiert nach Wahl, 1999: 68). All diese Merkmale lassen sich zu den Eigenschaften zählen, die Kafka in die Nähe des Existentialismus rücken. Laut Michelman (2010: 199), der den Einfluss Kafkas – dessen Werke in einer absurden Atmosphäre spielen und existenzielle Themen wie Entfremdung, Rebellion, Unvereinbarkeit mit der etablierten Ordnung sowie die Unfähigkeit, ein Individuum zu sein, behandeln – auf Camus’ *Der Fremde* und Sartres *Der Ekel* hervorhebt, ist Kafka jedoch kein Existentialist im eigentlichen Sinne. Vielmehr gehört er zur Kategorie der Schriftsteller, die sich mit existenziellen Themen auseinandersetzen. Auch Murdoch (1981: 25–26) unterscheidet zwischen dem „Absurden“ bei Kafka und bei Sartre. Kafkas *Der Prozess*, der eine Atmosphäre des Absurden enthält, ist kein metaphysisches Werk wie Sartres *Der Ekel*, und sein Konzept des „Absurden“ unterscheidet sich grundlegend von dem Sartres. Während Kafka die Absurdität der Welt in seinen Werken bloßlegt, ohne sie zu analysieren, setzt sich Sartre systematisch mit dem Begriff auseinander. Das auffälligste Merkmal, das philosophische von literarischen Schriftstellern unterscheidet, ist laut Murdoch daher, dass Erstere „nie des philosophischen Denkens entkleidet wurden“ (ebd.).

Im Zusammenhang mit den Autoren, Philosophen und Werken, die zu diesem Thema beigetragen haben, wurde aufgezeigt, dass es sowohl im Allgemeinen zwischen Literatur und Philosophie als auch im Besonderen zwischen Literatur und Existenzphilosophie vielfältige Verbindungen und wechselseitige Einflüsse gibt. Dieses Thema ist auch im Kontext der Interdisziplinarität von großer Bedeutung. Die Tendenz zur Trennung der Disziplinen, die aus dem Bedürfnis der Wissenschaften entstanden ist, die Welt in Teile

zu zerlegen, sie analytisch zu erfassen und durch das Hinzufügen des Suffixes -ismus als eigenständige Bereiche zu definieren, wurde in jüngerer Zeit insbesondere von postmodernen und poststrukturalistischen Denkern problematisiert. Dies hat die Notwendigkeit aufgezeigt, die Welt erneut als ein Ganzes zu betrachten – als ein Gefüge aus miteinander vernetzten Teilen. Daraus ergibt sich klar, dass Literatur und Philosophie nicht als gegensätzliche, konkurrierende Disziplinen verstanden werden sollten, sondern vielmehr als sich gegenseitig bereichernde Bereiche.



KAPITEL 3

DIE INTERPRETATION VON *MALINA* IM SINNE DES EXISTENTIALISMUS

In diesem Abschnitt werden zunächst zentrale Elemente wie die stilistischen Merkmale von *Malina*, das Genre, die Textstruktur, die Handlung, die Bedeutungsebenen sowie die Angaben zu Person, Ort und Zeit erläutert. Anschließend wird der Text im Hinblick auf zentrale Konzepte des Existentialismus – wie Entfremdung, Angst, Authentizität, Freiheit und Selbstbildung – analysiert. Im letzten Teil wird schließlich begründet und aufgezeigt, ob in diesem Werk die Existenz gewonnen wird oder nicht.

3.1. EIN ÜBERBLICK ÜBER DAS WERK

Bachmanns (1998: 145) *Malina* ist der erste Roman ihres geplanten Trilogie-Projekts, das sie selbst als „Ouvertüre“ bezeichnete und unter dem Titel Todesarten konzipierte. Dieses Vorhaben konnte sie jedoch aufgrund ihres frühen Todes nicht vollenden. Der Roman erschien 1971 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt. Das Stichwort Todesarten, der Untertitel der geplanten Romanreihe, verweist auf Bachmanns unveröffentlichte, fragmentarische Texte, die thematisch, motivisch, genetisch und teilweise zyklisch eng miteinander verbunden sind. Die Entscheidung darüber, welche dieser Texte den Zyklus bilden sollten, wie sie strukturiert sein würden und in welcher Reihenfolge sie erscheinen sollten, wurde durch den frühen und tragischen Tod der Autorin unterbrochen, bevor das Projekt abgeschlossen werden konnte. Das Programm des Projekts blieb somit lediglich als Entwurf erhalten – ein Entwurf, über dessen Gestalt die Autorin immer wieder ihre Meinung änderte. In Abbildung 1 ist die Verflechtung der in den Zyklus aufgenommenen Texte unter thematischen und genetischen Gesichtspunkten dargestellt (Albrecht & Göttsche, 2020c: 128–129).

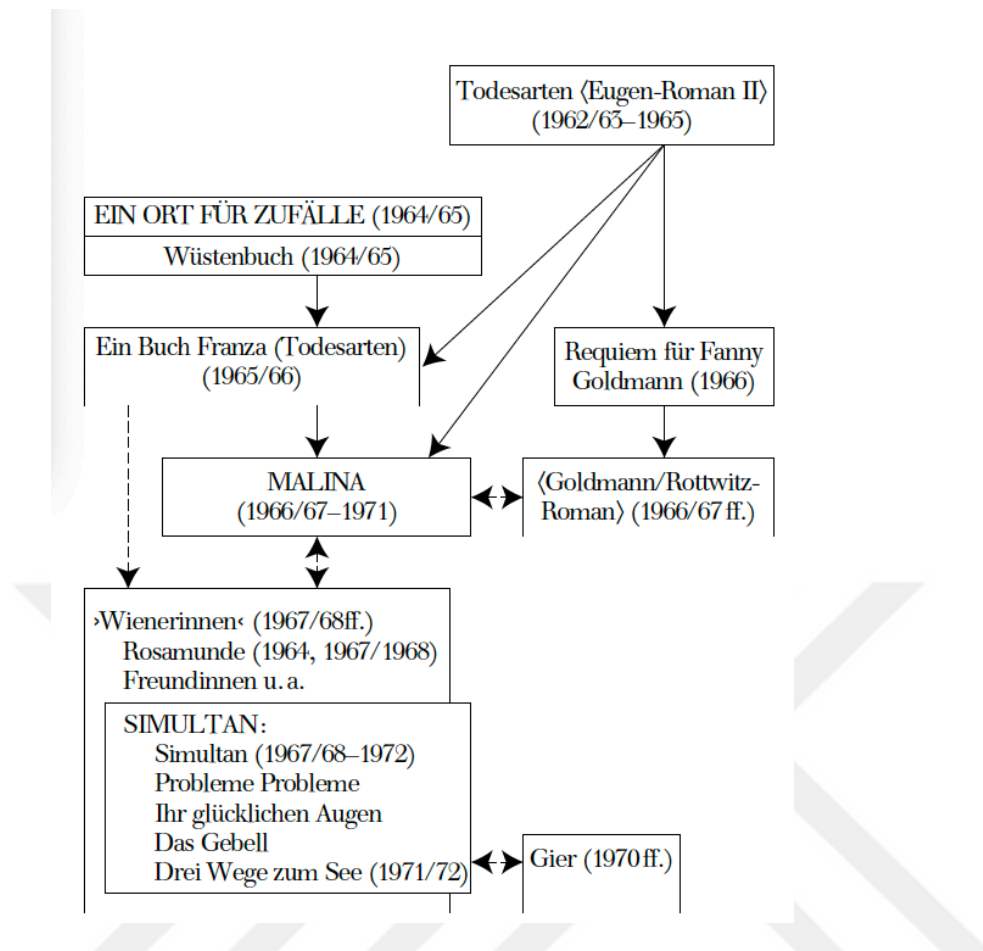


Abbildung 1: Die Verflechtung der Einzeltexte im Todesarten-Projekt (Albrecht & Göttische, 2020c: 129)

Der Titel dieses Projekts weist eine auffällige Ähnlichkeit mit dem Text *Viele Arten Zu Töten* aus Bertolt Brechts *Me-Ti Buch Der Wendungen* auf. Diese Ähnlichkeit führte zu der Vermutung, dass Brechts Text Bachmann inspirierte und die Quelle für den Titel des Todesarten-Projekts war (Bartsch, 1997: 131). Brecht fasst die Arten des Tötens wie folgt zusammen:

„Es gibt viele Arten zu töten. Man kann einem ein Messer in den Bauch stechen, einem das Brot entziehen, einen von einer Krankheit nicht heilen, einen in eine schlechte Wohnung stecken, einen durch Arbeit zu Tode schinden, einen zum Selbstmord treiben treiben, einen in den Krieg führen usw. Nur wenig davon ist in unserem Staate verboten“ (Brecht, 1965: 59).

Achberger (1995: 98), der feststellt, dass diese Worte bei Brecht den Begriff des Verbrechens prägen, argumentiert, dass Bachmann – ähnlich wie Brecht – mit dem Todesarten-Romankomplex die alltäglichen Verbrechen aufdecken will, die in der Gesellschaft als legal und gewöhnlich gelten und daher kaum wahrgenommen werden.

Im Vorwort zu *Der Fall Franza* stellt Bachmann fest, dass sich das Phänomen des Nationalsozialismus nach dem Kriegsende nicht einfach verflüchtigt hat. Vielmehr seien faschistische Verhaltens- und Denkmuster weiterhin in der Gesellschaft und in den zwischenmenschlichen Beziehungen präsent. Nach dem Ende der NS-Diktatur sei „der Virus Verbrechen“ nicht aus der Welt verschwunden. Bachmann weist darauf hin, dass auch heute noch viele Menschen nicht aus eigenem Antrieb sterben, sondern ermordet werden – bei diesen Tötungen jedoch kein Blut fließt, das Massaker juristisch bewertet wird und dennoch keine rechtlichen Konsequenzen hat. Sie betont, dass sich all dies an den realen Schauplätzen des Lebens heute pausenlos vollzieht (zitiert in Bartsch, 1997: 130).

In den Texten des *Todesarten*-Zyklus will Bachmann zeigen, dass faschistische Tendenzen nicht überwunden sind, sondern weiterhin konkret in den intersubjektiven Beziehungen der Gesellschaft fortbestehen. Sie deckt Verbrechen auf, die im Alltag heimlich begangen werden und von der Justiz keine Anerkennung finden. Menschen verletzen oder töten sich tagtäglich – durch unmenschliche Verhaltensmuster, verbale, geistige und psychische Gewalt sowie physische und psychische Brutalität. Diese individuell und gesellschaftlich begangenen Verbrechen gegen die Menschlichkeit bleiben jedoch meist ungestraft. Mit dem Todesarten-Komplex beabsichtigt die Autorin eine literarische Analyse der zwischenmenschlichen Zerstörung und der verborgenen Gewaltstrukturen in der Gesellschaft. Bachmann (1998: 43) bestätigt dieses Ziel in ihrer Rede *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar*, in der sie betont, dass es Aufgabe des Schriftstellers sei, menschliches Leid nicht zu ignorieren oder zu leugnen, sondern es sichtbar zu machen. Ähnlich äußerte sich die Autorin am 5. Mai 1971 in einer Rede, in der sie erklärte, dass ihr wahrer Tod nicht durch Krankheiten, sondern durch das verursacht werde, was Menschen einander antun. Mit dieser Aussage macht sie auf zwischenmenschliche Tötungs- und Zerstörungsstrategien aufmerksam. Sie schreibe, so Bachmann, stets mit dem Gefühl, gegen einen inneren Terror anzukämpfen, der beim Verfassen ihrer Texte immer in ihr gegenwärtig sei (zitiert nach Cemal, 2022: 8). In der Nachkriegszeit versucht Bachmann aufzuzeigen, dass der Krieg nicht wirklich beendet ist, sondern lediglich seinen Ort gewechselt hat – von den Fronten in den Alltag und in das Innere der Menschen. Die Innenwelten werden so zum neuen Schlachtfeld des Faschismus (Cemal, 2022: 10). Für Bachmann (2022: 7) stellt die gegenwärtige

Gesellschaft „die blutigste Arena“ dar, in die grausamen Morde verübt werden. In diesem Zusammenhang verdeutlicht die Prosaserie Todesarten, dass der Faschismus ein weites Spektrum umfasst: Gewalt und Zerstörung existieren nicht nur in der physischen Realität, sondern auch in den Seelen der Menschen, in ihren zwischenmenschlichen Beziehungen und inneren Welten.

Bachmanns Konzept der „Todesarten“ wirft ein umfassendes Licht auf den Zeitgeist ihrer Epoche – eine Zeit, die nahezu alle Formen der Gewalt einschloss. Die Autorin betont, dass in Wien sehr mutige und neuartige Ideen zur Entwicklung dieses Konzepts gedacht und niedergeschrieben wurden. Sie ist der Überzeugung, dass diese Texte einen wirksamen Beitrag zur Veränderung der Welt geleistet haben. In diesem Zusammenhang sollte die Autorin selbst als eines der schöpferischen und ästhetischen Genies betrachtet werden, das sich nicht der Dunkelheit seiner Zeit unterwarf, Krieg führte und mit ihrer Feder den Wandel der Welt einleitete. Ihr ganzes Leben lang war es ihr oberstes Ziel, einen Weg zu finden, die Welt zu verändern. Zu diesem Zweck reduzierte sie diesen als schicksalhaft empfundenen und damit einer Veränderung und Intervention verschlossenen Katastrophenverlauf zunächst auf die Mikroebene, indem sie die Aufmerksamkeit auf die gewöhnlichen Beziehungen im Alltag lenkte und die dort stattfindenden Katastrophen, Zerstörungen und Tötungen - als Quelle des Geschehens auf der Makroebene - herausstellte. In einer Rede vom 7. Oktober 1972 wies Bachmann darauf hin, dass man, um zu verstehen, wie es zu den großen Morden kam, zunächst einmal aufzeigen und erklären müsse, was täglich um die Menschen herum geschah, wie sich die Menschen im Alltag gegenseitig umbrachten (zitiert nach Cemal, 2022: 9-10). Mit diesen Worten wollte die Autorin den Menschen zeigen, wo der Krieg und der Faschismus begonnen haben. Auf diese Weise will sie die Verbrechen ins Bewusstsein der Menschen bringen, die in der Gesellschaft verborgen bleiben und "langsam" begangen werden. Wenn es gelinge, diese alltäglichen Verbrechen und Tötungen zu verhindern, bestehe Hoffnung auf die Verhinderung von großen Verbrechen, Kriegen und Katastrophen. In diesem Zusammenhang sah Bachmann (2022: 92), wie sie in *Malina* mit den Worten „Gerade habe ich erfunden, wie ich die Welt doch verändern kann!“ (S. 285) zu Recht betont, in der Kunst die einzige Möglichkeit, die Welt zu verändern und zur Erlösung zu führen, und glaubte, dass nur durch die Kunst (Kunst ist hier eine sehr wirksame Kraft) den Menschen die Augen für die Wahrheit geöffnet würden und dies

eine Veränderung auslösen würde. Die Quelle dieser mächtigen und berechtigten Funktion, die Bachmann der Kunst zuschreibt, ist, dass die Kunst einen ganzheitlichen (Verstand-Herz-Sinn-Wahrnehmung-Empfindung-Intuition usw.) Zustand des Bewusstseins und der Wachsamkeit im Menschen schafft, indem sie alle Bereiche des menschlichen Wesens - einschließlich des Verstandes - außer dem Verstand durchdringt. Kurzum, der Wert, den Bachmann der Kunst zuschreibt, ist die Aufgabe, die kranke Welt zu heilen, zu verändern und zu transformieren. Und dies ist für sie die höchste Aufgabe des Künstlers. Bachmann, die die Hoffnung auf eine Veränderung der Welt mit utopischen Erzählungen in das Projekt einbezieht, will in den Herzen der Menschen Raum für Hoffnung und Möglichkeiten schaffen, indem sie in fast jedem Text der Serie symbolisch eine utopische Gegenwelt schafft.

Bachmann, die „*keine hoffnungslose Nihilistin, sondern immer eine (unverbesserliche) Utopistin in ihrer Kritik an der etablierten Ordnung*“ blieb, setzte dieses Ziel erfolgreich in *Malina* um, ihrem „*Kultroman, in dem sie die Morde (Todesarten) im Alltag, die erste Phase von Kriegen, die Zustände des Massenwahnsinns sind, beschreibt*“ (Kızıler Emer, 2021: 99-100). Dieses Werk, der einzige Roman, der zu Bachmanns Lebzeiten fertiggestellt und veröffentlicht wurde, ist *Malina*, eine Einleitung zur 1000-seitigen Todesarten-Reihe, die in sich abgeschlossen ist (Bachmann, 1998:145). In einem Interview äußert sich die Autorin wie folgt über den Roman *Malina*:

„*Schon ehe ich die Erzählungen geschrieben habe, [...] das man später natürlich einen Roman nennen wird. Für mich ist es kein Roman, es ist ein einziges langes Buch. Es wird mehrere Bände geben, und zuerst einmal zwei, die Wahrscheinlich gleichzeitig erscheinen werden. Es heißt 'Todesarten' und ist für mich eine einzige große Studie aller möglichen Todesarten, ein Kompendium, ein Manuale, wie man hier sagen würde, und zugleich stelle ich mir vor, daß es das Bild derr letzten zwanzig Jahre geben könnte, immer mit dem Schauplatz Wien und Österreich*“ (Bachmann, 1983: 65-66).

Ganz im Sinne des *Todesarten*-Programms enthält der Roman *Malina* verschiedene Variationen des Mordes – begangen von einem Menschen an einem anderen. Auf den ersten Blick wirkt das Werk wie eine Liebesgeschichte. Laut der Verlagsaussage wurde der Roman auch ausschließlich als Liebesroman interpretiert (zitiert nach Cemal, 1998: 132). Doch wie Achberger betont, ist das Werk vielmehr dem Genre des Thrillers oder des Kriminalromans zuzuordnen. Denn der letzte Satz lautet: „*Es war Mord*“

(Bachmann, 2022: 282). Auch der Umschlagtext des Buches stellt mit der Frage „Mord oder Selbstmord?“ eine zentrale Spannung her (Achberger, 1995: 99).

Obwohl an der Oberfläche des Romans scheinbar nichts geschieht, wird die namenlose Ich-Erzählerin in jedem Kapitel – langsam, fast unmerklich – von einer männlichen Figur symbolisch „getötet“. Auf diese Weise macht der Roman auf subtile Weise die verschiedenen Formen männlicher Gewalt sichtbar, die im Alltag oft unsichtbar bleiben.

Der 1971 erstmals veröffentlichte Roman wurde unmittelbar nach seinem Erscheinen in mehreren Auflagen nachgedruckt und entwickelte sich bald zu einem langanhaltenden Bestseller. Bachmann (1998: 152) gibt an, dass sie vier Jahre lang an dem Roman gearbeitet hat, manchmal 18 Stunden am Tag, fast ununterbrochen. Auf der obersten Schicht seiner vielschichtigen Struktur behandelt der Roman den Zerstörungsprozess der problematischen Existenz einer Frau, die sich die Welt nicht logisch erschließen kann (ebd.). In den tieferen Schichten des Werks geht es um existenzielle Schmerzen wie den Zusammenbruch der menschlichen Innenwelt, Depressionen, Krieg, Brutalität, Kritik an der patriarchalischen Gesellschaft, psychische Zerstörung, Auslöschung, Unfähigkeit, die eigene Existenz zu rechtfertigen, Entfremdung, das Problem der Freiheit, Verzweiflung/Hoffnung, Krankheit, Trauma, Angst, Angststörung, Unruhe und so weiter. Unter diesem Gesichtspunkt befasst sich der Roman mit der menschlichen Existenz in all ihren Aspekten und zeigt auf, wie eine Existenz in die Vernichtung umschlagen kann; der allmähliche Verlust der Existenz und damit der Schmerz, „nicht man selbst zu sein“, der der größte Schmerz des Ichs ist, während gleichzeitig die Dynamik offenbart wird, die den Prozess der Selbstwerdung sabotiert und unterbricht. Um es in einem Satz zusammenzufassen: Der Fall und die Zerstörung eines menschlichen Wesens (der Menschheit) wird in dem Roman auf erschreckende Weise inszeniert.

Wie Bachmann (1983: 73) selbst bestätigt, weist der Roman Malina autobiographische Züge auf: „Ausdrücklich eine Autobiographie, aber nicht im herkömmlichen Sinn. Eine geistige, imaginäre Autobiographie.“ Würde man jedoch nur den autobiografischen Charakter des Werks betonen, würde man die Kreativität der Autorin und den fiktionalen, künstlerischen und ästhetischen Wert des Werks außer Acht lassen. Dieses Werk, in dem Bachmann autobiografische Züge mit fiktionalen Elementen und außerordentlicher

Kunstfertigkeit zu verbinden weiß, spiegelt auf radikale Weise die Lage des kollektiven Bewusstseins und den Leidensdruck der Menschen jener Zeit wider:

„Und die Krankheit, die Folter darin, und die Krankheit der Welt, und die Krankheit dieser Person, ist die Krankheit unserer Zeit für mich. Und wenn man das nicht so sehen kann, dann ist mein Buch verfehlt. Aber wenn es doch darin zu sehen ist, dann vielleicht nicht“ (ebd.: 72).

Bachmann, die den korrupten Zustand der Welt als eine schreckliche Krankheit beschreibt, zu der auch gehört, dass sich Menschen gegenseitig verletzen und töten, hat in ihrem eigenen Leben Verletzungen erlitten wie jeder andere Mensch auch. In einem Interview bezieht sich der Autor auf Flauberts Zitat *„Mit meiner verbrannten Hand schreibe ich über die Natur des Feuers“* und stellt fest, dass ein Mensch, der sich nicht die Hand verbrennt, nicht über dieses Thema schreiben kann (ebd.: 71). Hier liegt also der autobiografische Charakter von *Malina*. Denn die Autorin erzählt nicht, wie andere Autobiographien, eine Chronologie ihres eigenen Lebens oder ihre eigene Lebensgeschichte in chronologischer Abfolge. Vielmehr konnte sie das kollektive Leid aller Menschen mit so offenem Herzen und Verstand nachempfinden und beschreiben, weil sie es selbst erlebt hat. Mit anderen Worten: Die Autorin hat das Werk, das das Produkt ihrer eigenen Erfahrungen und ihrer inneren Welt ist, durch Ästhetisierung mit einer spirituellen Fiktion artikuliert.

Die technischen Merkmale des Romans lassen sich wie folgt aufzählen: Erstens ist die Struktur des Romans vielschichtig, da Bachmann von Haus aus Dichterin ist, Hörspiele und Libretti schreibt, sich von klein auf für Musik interessiert, Philosophie, Psychologie und Jura studiert hat und diese Vielseitigkeit in ihren Werken widerspiegelt, und zweitens weist der Roman Qualitäten auf wie episch, lyrisch, dramatisch, biographisch, musikalisch, phantastisch, utopisch, philosophisch, psychologisch, historisch, Kriminalroman - eine Mischung von Genres. Das Werk ist episch, weil es sich um einen Prosatext handelt, der zur Kategorie des Romans gehört; lyrisch, weil es von Anfang bis Ende eine poetische Sprache verwendet; dramatisch, weil es eine Einleitung und Dialogpassagen enthält, die einem Theaterstück ähneln, in dem Informationen über Person, Ort und Zeit im Voraus mitgeteilt werden; biographisch in dem Sinne, dass es Spuren des eigenen Lebens des Autors trägt; musikalisch im Sinne von musikalischen Begriffen, Noten, Texten; dass es mit seinen dünner werdenden, ansteigenden Tönen und

der ausdrücklichen Bestätigung des Autors in seiner Aussage „*Der Schluß ist fast wie eine Partitur geschrieben*“ (ebd.: 75) ein akustisches, rhythmisches Ambiente schafft; Phantastisch in dem Sinne, dass es übernatürliche, phantastische Elemente enthält mit seinem kursiv gedruckten Märchenteil mit dem Titel *Die Geheimnisse der Prinzessin Kagran*; utopisch mit seinen als Freiheitsutopie geschriebenen Passagen, die durch die Sätze „*Ein Tag wird kommen, (...), es wird das ganze Leben sein*“, „*(...), wir werden aufhören, zu denken und zu leiden, es wird die Erlösung sein*“ (Bachmann, 1994: 144-145); philosophisch mit seinen philosophischen und aphoristischen Sätzen; psychologisch mit seinem Traumteil, der in Form von tiefen Seelenanalysen und dem Ausdruck des Unbewussten geschrieben ist; historisch mit dem Paradigma des Zweiten Weltkriegs, der im Traumteil als Offenbarung des Unbewussten dargestellt wird; Der letzte Satz des Werkes lautete „Mord“, und während eines Interviews mit dem Autor für eine Zeitung zitierte der Reporter Veit Mölter aus dem Umschlagtext des Werkes: „*Mord oder Selbstmord? Es gibt keine Zeugen. (...) Das verschwundene Testament. Eine zerbrochene Brille, eine fehlende Kaffeeschale. Der Papierkorb, von niemandem durchsucht. Ververwischte Spuren. Schritte*“ (Bachmann, 1983: 76) lässt sich dem Genre der Kriminalliteratur zuordnen, wie aus der Einleitung hervorgeht, die einer Tatortuntersuchung ähnelt. Als literarische Bewegung gehört das Werk zur Literatur der Dekadenz oder Nachkriegsliteratur, in der die Zerstörung und die Wunden des Zweiten Weltkriegs zum Ausdruck kommen.

Die Erzählzeit des Romans ist ein „Heute“, das außerhalb des traditionellen Zeitkonzepts in einem utopischen Zeitstil konstruiert ist. Bezieht man sich auf die eigenen Sätze der Autorin, so spielt das Buch von Anfang bis Ende in einer einzigen Zeitperiode, dem „Heute“. Ebenso gibt es nur einen Ort, an dem sich das Werk abspielt. Dieser Ort ist ein kleiner Teil einer Straße namens Ungargasse in Wien (Bachmann, 1998: 138).

Es gibt in dem Werk keine spezifische Handlung, wie sie in klassischen Erzählungen vorkommt. Als Erzähltechniken werden der innere Monolog und die Technik des Bewusstseinsstroms verwendet, die im Allgemeinen auf der Beschreibung der inneren Welt der Erzählerin beruhen und in denen sie ihre innere Abrechnung vollzieht. Darüber hinaus sind intertextuelle Bezüge, die für postmoderne Erzählungen spezifisch sind, und Anspielungen auf musikalische Werke in dem Werk häufig anzutreffen. Bartsch führt die

Bezüge wie folgt auf: Bezüge zu Autoren: Balzac, Barbey d'Aurevilly, Blake, Celan, Cocteau, Flaubert, Frisch, Green, E.T.A. Hoffmann, Hofmannsthal, Ibsen, Kafka, Thomas Mann, Musil, Novalis, Rimbaud, Stampa, Tolstoi; Bezüge zu Philosophen: Kant, Lukrez, Marx, Same, Schopenhauer, Wittgenstein; Psychologen: Adler, Freud, Jung; und schließlich Komponisten: Beethoven, Mahler, Mozart, Schönberg, Wagner (Bartsch, 1997: 144).

Bartsch weist darauf hin, dass die expliziten oder impliziten intertextuellen Bezüge bei Bachmann seit vielen Jahren erforscht werden und dass sich *Malina* nach diesen immer noch gültigen Studien aus einem breiten Netz von Bezügen speist (ebd.). In dem Werk werden verschiedene literarische und musikalische Elemente, in denen sich Gedanken, Erinnerungen und Alpträume der Erzählerin vermischen, ein Einleitungsteil, die Märchenfantasie *Die Geheimnisse von Prinzessin Kagran*, die kursiv geschrieben ist, um eine andere Erzählebene zu schaffen, und utopische Prophezeiungspassagen, die mit „*Ein Tag wird kommen...*“ beginnen, Telefongespräche, Briefe, Interviews, Monologe, Liedtexte und Dialogfragmente, die mit Alpträumen verwoben sind, eingefügt (Achberger, 1995: 106). Man kann sagen, dass diese Merkmale auch die Elemente sind, die den strukturellen Reichtum des Werks verstärken. Die Erzählerposition ist als namenlose (weibliche) Erzählerin angelegt. Es handelt sich jedoch nicht um einen Erzähler-Typus im klassischen Sinne; im Gegenteil, mit einer doppelten Erzählerperspektive, formuliert als „Doppelgängermotiv“, „*Das Ich, weiblich, hat ein männliches Gegenüber*“ (Bachmann, 1983: 74); es weist eine gespaltene und fragmentierte Persönlichkeitsstruktur auf (Aras, 2014: 49). Während der eine Teil der gespaltenen Persönlichkeit das (weibliche) Ich des Erzählers ist, ist der andere Teil Malina, die männliche Seite. Malina wird auch oft als Doppelgängerin, als Alter Ego der Erzählerin interpretiert. Während die (weibliche) Erzählerin die emotionale Seite der bipolaren Persönlichkeit verkörpert, wird Malina durch die rationale Seite der Persönlichkeit charakterisiert. Diese doppelte Persönlichkeitsstruktur ist während des gesamten Buches kaum zu erkennen. Erst am Ende des Buches wird dieses Merkmal erkennbar. Denn die Erzählerrolle des weiblichen Ichs wird auf Malina verlagert und Malina nimmt die dominante Position ein (Bachmann, 1998:138). In einem Interview aus dem Jahr 1971 wurde die Autorin gefragt, warum der Roman *Malina* heiße und ob Malina die Hauptfigur sei. Die Autorin antwortete, dass Malina zwar ganz am Anfang des

Romans auftaucht, aber überhaupt nicht als Hauptfigur gesehen wird, weil sich die Erzählerin auf Ivan konzentriert, Malina wird vernachlässigt und bleibt im Hintergrund, und erst in den letzten Kapiteln taucht sie allmählich auf und beginnt an Gewicht zu gewinnen, und am Ende ist es Malina, die ihren Präsenz aufrechterhält (ebd.: 143).

Die andere Schlüsselfigur des Werks ist Ivan, durch den die Erzählerin ihre gesamte Existenz konstruiert. Ivan nimmt eine zentrale Stellung in der Gefühlswelt und dem Selbst der Erzählerin ein. Ivan, von dem nicht gesagt wird, ob er verheiratet oder ledig ist, hat Kinder namens Belá und Andreás, die sieben und fünf Jahre alt sein sollen. Schließlich ist da noch die Vaterfigur, die in den Traumsequenzen auftaucht. Die Autorin gibt an, dass der Vater in verschiedene Kostüme gekleidet ist, und als schließlich alle Kostüme abgelegt werden, stellt sich heraus, dass er in Wirklichkeit ein Mörder ist (ebd.: 147). Die Vaterfigur und die Erinnerungen der Erzählerin an ihr früheres Leben werden durch Träume ins Bewusstsein gehoben und symbolisieren Mörder, Folterer, Terror, Krieg, Zerstörung, Faschismus, Ausbeutung, Missbrauch und brutale Macht in der Gesellschaft. Die Autorin äußert sich wie folgt zu dem Traumabschnitt:

„Denn, ich glaub' nicht, daß man, indem man zum hundertsten Mal wiederholt, was an Schreckliches, daß man das mit den Platitütten sagen kann, die jeder zu sagen versteht. In de Träumen weiß ich aber, wie ich es zu sagen hab'. Und für mich bin ich ganz sicher, daß in den Träumen allen drinsteht, was an Fruchtbarkeit in dieser Zeit geschieht, und daß wir alle ermordet werden“ (Bachmann, 1983: 69-70).

Wie aus dem Kommentar der Autorin hervorgeht, stellt die Traumepisode - und das war das Ziel der Autorin - auf fesselnde Weise die Formen des Verbrechens und des Tötens in der Gesellschaft dar, einschließlich der Verbrechen des Zweiten Weltkriegs.

Das Werk besteht aus insgesamt drei Teilen. Teil eins: Glückliche mit Ivan, Teil zwei: Der dritte Mann und der dritte Teil: Von letzten Dingen. Die Erzählerin lebt mit einem Mann namens Malina im selben Haus, ist aber in ihren Liebhaber Ivan verliebt. Diese verhängnisvolle Dreiecksbeziehung charakterisiert die Beziehung der Erzählerin zu zwei verschiedenen Männern, die ihr auch zum Verhängnis wird. Die Erzählerin liebt Malina, mit dem sie zusammenlebt, hat aber ein problematisches Verhältnis zu ihm. Ihre Beziehung zu Ivan ist völlig aussichtslos. Die Erzählerin verbringt die meisten ihrer Tage am Telefon und wartet darauf, dass Ivan sie anruft. Ivan hingegen sagt unhöflich, er liebe niemanden außer seinen Kindern, erwidere die Liebe der Erzählerin in keiner Weise und

habe keine Zeit für sie. Die Gefühle der Liebe, der Zuneigung und der Hingabe werden der Erzählerin völlig verweigert. Der Roman, der sich nicht nach einer bestimmten Handlung richtet, durchläuft die innere Abrechnung der Erzählerin und Alptraumsequenzen voller Grauen, in denen ihr Vater sie schlägt, ausbeutet, in Gaskammern einsperrt, vergewaltigt und grausam umbringt, während sie auf Ivan wartet. Gegen Ende des Werks werden wir Zeuge, wie die Vaterfigur und die drei männlichen Gestalten, die sich in ihren Träumen offenbaren, sie von innen heraus zerstören und sie ins Verderben reißen. In der letzten Szene des Romans verschwindet die Erzählerin in einem Riss in der Wand. Mit ihrem letzten Satz „Es war Mord“ beantwortet der Roman implizit die Frage „Mord oder Selbstmord?“ im Klappentext (Achberger, 1995: 99).

Die Tatsache, dass das Ende des Romans von der Autorin bewusst offen gelassen wurde, hat in den Studien zu diesem Werk zu unterschiedlichen Interpretationen und Spekulationen geführt. Es gibt sowohl diejenigen, die das Ende des Romans als unglückliches Ende interpretieren, als auch diejenigen, die es als glückliches Ende lesen. Es gibt Stimmen, die behaupten, dass das depressive Gefühl der Hoffnungslosigkeit, das alle Sätze des Werks begleitet, im letzten Satz und in der Schlusszene des Werks überwunden wird, und diese Ansichten werden durch ein starkes Gefühl der Hoffnung gestützt, das jenseits der Verzweiflung angesiedelt ist und in den Verweisen auf musikalische Werke im Werk, im märchenhaften Fantasieteil und in den prophetischen Passagen wie „*Ein Tag wird kommen...*“, die das Kommen der Erlösung andeuten, erscheint (ebd.:128). Die hier vorgenommene Interpretation wird allgemein in diese Richtung gehen. Insbesondere das Motiv des Verschwindens im Riss in der Schlusszene (wie später noch ausgeführt wird) ermöglicht eine Interpretation der Erlösung durch den Riss/durch den Schmerz, des Erreichens des Glücks durch Überwindung der Grenzen des Schmerzes. Diese hoffnungsvolle Schlussinterpretation wird von der Autorin in einem Interview über den Roman tatsächlich bestätigt:

„Ich glaube wirklich an etwas, und das nenne ich ‘ein Tag wird kommen’. Und eines Tages wird es kommen. Ja, wahrscheinlich wird es nicht kommen, denn man hat es uns ja immer zerstört, seit so viel tausend Jahren hat man es immer zerstört. Es wird nicht kommen, und trotzdem glaube ich daran. Denn wenn ich nicht mehr daran glauben kann, kann ich auch nicht mehr schreiben“ (Bachmann, 1983: 145).

Wie man aus diesen Worten entnehmen kann, hat die Autorin, die sich immer die Hoffnung auf das Leben bewahrt hat und behauptet, dass die Hoffnung den Drang zum Schreiben auslöst, *Malina* mit einem starken Glauben und einem Gefühl der Hoffnung geschrieben.

3.2. EXISTENTIELLE ERWEITERUNGEN IM ROMAN *MALINA*

In diesem Kapitel wird der Roman *Malina* im Hinblick auf die im Existentialismus diskutierten Themen Authentizität, Angst, Freiheit, Entfremdung und Selbstsein (Individuation) analysiert.

3.2.1. Authentische Existenz

In diesem Kapitel wird untersucht, ob die Erzählerin im Roman *Malina* eine authentische Existenz hat oder nicht, und zwar anhand der Prozesse, die eine authentische, spontane Existenz für das Individuum schaffen oder untergraben.

In dem Werk wird deutlich, dass die Realitätswahrnehmung der Erzählerin in Bezug auf ihre innere und äußere Welt gebrochen ist und dass sie sich selbst und die Welt nicht in einer authentischen Realität wahrnehmen kann. Zunächst sollte, wie im theoretischen Teil erläutert, noch einmal betont werden, dass Authentizität für die menschliche Existenz sehr wichtig ist und sogar die Existenz - neben anderen lebenswichtigen Bedürfnissen - in hohem Maße von ihr abhängt, und dass ihr Mangel viele pathologische Zustände im Menschen verursacht, wie z. B. geistige, körperliche, physiologische, emotionale und mentale. Aus der Sicht der Erzählerin hat man bereits gesehen, dass sie die meisten dieser pathologischen Symptome erlebt. In diesem Abschnitt werden zunächst die Symptome identifiziert, die zeigen, dass der Erzähler nicht authentisch existiert, und dann werden die existenziellen Psychosen aufgezeigt, die durch diese Symptome bei der Erzählerin verursacht werden.

Die Störung der authentischen Wahrnehmung bei der Erzählerin tritt in zweierlei Hinsicht auf: Sie kann ihre innere Welt nicht authentisch wahrnehmen und ausdrücken, und sie hat Schwierigkeiten, die äußere Welt authentisch wahrzunehmen. Mit anderen Worten, sie verzerrt die authentische Realität sowohl ihrer selbst als auch der äußeren Welt.

Gleich in der Einleitung des Romans stellt die Autorin dem Leser *Malina*, der eigentlich ein Teil ihres eigenen Ichs ist und ihre rationale Seite darstellt, als jemand anderes vor und tarnt ihn bewusst. Dies offenbart, dass in der inneren Welt der Erzählerin eine auffällige Trennung (Spaltung), Verzerrung und Unterdrückung zwischen ihr selbst, die als der emotionale Teil des Selbst verstanden wird, und Malina, der den rationalen Teil darstellt, besteht. In dieser Dekomposition ist die Erzählerin, die emotionale Seite des Ichs, während des gesamten Romans die dominante Figur und Malina (die rationale Seite) wird von ihr unterdrückt. Am Ende des Romans verlagert die Autorin jedoch die Perspektive der Erzählerin auf Malina und die Kommandozentrale des Selbst wird von der Figur Malina übernommen (Bachmann, 1998: 143). Es ist offensichtlich, dass die Teile des Individuums, die im Gleichgewicht und in Harmonie sein sollten, extrem unausgewogen sind. Die Unterdrückung der rationalen Seite durch die Erzählerin und die gleichzeitige Verheimlichung ihrer selbst, d.h. ihrer Emotionen, vor ihrer rationalen Seite, kommt im Werk wie folgt zum Ausdruck: „*Aber ich knie auf dem Boden vor dem Telefon und hoffe, daß auch Malina mich nie überrascht in dieser Stellung, auch er soll nie sehen, wie ich niederfalle vor dem Telefon, wie ein Moslem auf seinen Teppich, die Stirn auf den Parkettboden gedrückt*“ (Bachmann, 1994: 41)¹ Diese Worte zeigen deutlich, dass die Erzählerin sich selbst, d. h. ihre übermäßig intensive und verehrende Emotionalität (ihre Liebe zu Ivan) vor ihrer rationalen Persönlichkeit verbirgt, weil es sich um eine Liebe handelt, die nicht rationalisiert werden kann. In einem Gespräch zwischen Malina und der Erzählerin sagt Malina zur Erzählerin: „*Es ist sinnlos, mit dir zu reden, solange du zurückhältst mit der Wahrheit*“ (s. 218). Dieser Satz zeigt, dass die Erzählerin viele Dinge vor Malina verbirgt und macht die Dynamik der Verdrängung sichtbar. Der Hauptgrund, warum die Erzählerin ständig Dinge vor Malina verbirgt, ist, dass sein Verhalten meist irrational ist. Ihre Liebe zu Ivan wird ihr von Ivan vorenthalten. Denn Ivan bringt offen zum Ausdruck, dass er niemanden außer seinen Kindern liebt: „*Das wirst du wohl schon verstanden haben. Ich liebe niemand. Die Kinder selbstverständlich ja, aber sonst niemand*“ (s.57) Wie aus diesen Worten hervorgeht, ist diese hoffnungslose Liebe für die Erzählerin keine gesunde und liebevolle Beziehung. Ivan sagt ganz offen, dass er sie nicht liebt, keine ihrer Bedürfnisse erfüllt und kein Interesse an ihr hat: „*Weil Ivan mich nie fragt, [...], denn nie wird er wissen wollen, was ich tagsüber tue, was ich früher gemacht*

¹ Nunmehr werden die Zitate aus dem Roman mit Seitenzahlen angegeben.

habe, warum ich erst um drei Uhr früh nach Hause gekommen bin, warum ich gestern keine Zeit hatte, [...]“ (s. 31). Dieser Vorwurf zeigt eigentlich, dass Ivan so gleichgültig und uninteressiert am Leben der Erzählerin ist, dass er sich nicht einmal fragt, was diese tut, wenn sie getrennt sind, und keine Fragen stellt. Als die Erzählerin es ihm erklären will, unterbricht er sie und sagt, dass es niemanden etwas angeht und er es nicht zu erklären braucht (ebd.). Dies ist der Beweis dafür, dass er keine Liebe, keine Neugierde und kein Interesse für sie empfindet. Auch die Zeit, die Ivan für sie aufwendet, ist sehr begrenzt. Die Erzählerin wünscht sich, mit Ivan an Orte wie Venedig oder den Wolfgangsee zu fahren, aber sie weiß genau, dass dies nie geschehen wird. Er denkt: „aber nie werden wir an diese Orte fahren, weil er immer zu viel zu tun hat, weil er nach Paris muß, weil er morgens um sieben Uhr aufstehen muß“ (s. 48). Die Erzählerin versucht, sich mit dem Gedanken zu trösten, dass Ivan bei der Arbeit beschäftigt ist. Außerdem ist es in der Beziehung verboten, über Gefühle zu sprechen, und es findet kein emotionaler Austausch zwischen ihnen statt: „[Ü]ber Gefühle haben wir noch keinen einzigen Satz, weil Ivan keinen ausspricht, weil ich es nicht wage, den ersten Satz dieser Art zu machen“ (s. 46). Ivan will keine enge Beziehung zu der Erzählerin aufbauen und eine tiefe Bindung herstellen. Aus diesem Grund kann die Erzählerin ihm gegenüber ihre Gefühle nicht auf gesunde Weise ausdrücken und unterdrückt sie, indem sie sie vor ihm versteckt. Als Ivan der Erzählerin zum Beispiel eines Tages mitteilt, dass er nach Paris fährt, antwortet die Erzählerin nur mit „ach so“ (s. 47) und denkt folgende Gedanken: „zwischen seinen und meinen sparsamen Äußerungen und dem, was ich ihm wirklich sagen möchte, ein Vakuum ist, ich möchte ihm alles sagen, sitze aber nur hier, [...]“ (s. 47). Wie Ivan ist sie gezwungen, so zu tun, als sei ihr alles egal. Sie kann sich nicht authentisch ausdrücken, weil ihre Gefühle von Ivan in keiner Weise anerkannt werden: „Es ist unmöglich, Ivan etwas von mir zu erzählen. Aber weitermachen, ohne mich auch ins Spiel zu bringen?“ (s. 47). Aus diesen Worten der Erzählerin geht klar hervor, dass diese Beziehung nur fortgesetzt werden kann, wenn sie sich selbst (ihr eigenes Ich) und ihre Gefühle ausschließt, d.h. wenn sie ignoriert und unterdrückt werden. Dies ist niemals eine authentische Existenz. Denn die Erzählerin musste ihre Authentizität aufgeben, um die (sogenannte) Bindung zu Ivan aufrechtzuerhalten. Daher kann man keineswegs sagen, dass die in einer solchen Beziehung empfundenen Gefühle Liebe sind und dass zwischen Ivan und der Erzählerin eine gesunde Bindung besteht. Außerdem gesteht sich die

Erzählerin von Zeit zu Zeit ein, dass Ivan sie nicht liebt: „*Aber da Ivan mich nicht liebt, mich auch nicht braucht, warum sollte er mich eines Tages lieben oder brauchen?*“ (s. 78). Wie aus diesem Geständnis hervorgeht, ist sie sich auch bewusst, dass Ivan sie niemals lieben wird. Es ist offensichtlich, warum die Erzählerin diese Liebe vor Malina verbirgt. Denn rational gesehen ist eine solche Liebe niemals akzeptabel. Andererseits ist es offensichtlich, dass die Erzählerin selbst keine echte Liebe zu Ivan empfindet, sondern nur unter dem Einfluss einer emotionalen Chemie steht. Denn die romantische Liebe wird durch eine wechselseitig konstruierte Beziehung verwirklicht, die durch die allmähliche Vertiefung der zwischen zwei Menschen bestehenden Bindung entsteht. In dieser Beziehung gibt es keines der konstituierenden Elemente, die eine wahre Liebe ausmachen. Da sie also nicht echt ist, ist sie auch keine authentische Liebe. Aus diesem Grund wird diese pathologische und überwältigende Liebeschemie, von der sie glaubt, dass sie sie heilen wird, sie im Gegenteil vergiften. Denn diese pathologische Liebe entfremdet sie von ihrer Realitätswahrnehmung und ihrem eigenen Selbst und führt sie in tiefe Ängste.

Trotz alledem trägt das erste Kapitel den ironischen Titel „Glücklich mit Ivan“. Das Glück, das die Erzählerin erfährt, ist nicht echt und authentisch, aber sie denkt hartnäckig, dass sie dank Ivan glücklich und geheilt ist. Sie glaubt, dass die Krankheiten und Übel, die die Welt beherrschen, dank ihrer Liebesbeziehung zu Ivan ihre Macht verloren haben und denkt: „*Hier ist auch die zitternde Nervosität, die Hochspannung, die über dieser Stadt ist, und vermutlich überall, fast beruhigt, und die Schizothymie, das Schizoid der Welt, ihr wahnsinniger, sich weitender Spalt, schließt sich unmerklich*“ (s. 28). Hier, in Bezug auf die heilende Kraft von Liebe und Zuneigung, steht der Glaube der Erzählerin, dass ihre Liebe zu Ivan sie heilen wird, in Frage. In der Tat ist dies mehr als ein Glaube und eine Hoffnung, es ist ein Bedürfnis für sie. Die Erzählerin äußert sich dazu mit folgenden Worten: „*Aber weil Ivan mich zu heilen anfängt, kann es nicht mehr ganz schlimm sein auf Erden*“ (s. 30). Wie man sieht, sucht die Erzählerin Liebe und Zuneigung als einziges Gegenmittel für die Wunden, die sie im Leben erlitten hat, und sie glaubt, es in Ivan gefunden zu haben. Zu den Wunden, die die Erzählerin heilen will, gehören die traumatischen Erfahrungen, die sie bis zum jetzigen Zeitpunkt ihres Lebens gemacht hat. Man sieht, dass sie sich nie an sie erinnern oder über sie sprechen will, sie versucht, sie zu verdrängen, indem sie sie so weit wie möglich aus ihrem Bewusstsein verdrängt, aber

diese Wunden bluten ständig und bereiten ihr ununterbrochene Unbehagen und Unwohlsein. Sie sagt: *„Ich will nicht erzählen, es stört mich alles in meiner Erinnerung“* (s. 24) und sie sucht Zuflucht in Ivans verzweifelter Liebe. Diese Situation wird wie folgt beschrieben:

„denn mit seinen Blicken muß Ivan erst die Bilder aus meinen Augen waschen, die vor seinem Kommen auf die Netzhaut gefallen sind, und nach vielen Reinigungen taucht dann doch wieder ein finsternes, furchtbares Bild auf, beinah nicht zu löschen, und Ivan schiebt mir dann rasch ein lichtiges darüber, damit kein böser Blick von mir ausgeht, damit ich diesen entsetzlichen Blick verliere, von dem ich weiß, wieso ich ihn bekommen habe, aber ich erinnere mich nicht, erinnere mich nicht...“ (s. 30).

Diese Passage zeigt deutlich den Glauben der Erzählerin, dass ihre Narben dank Ivan verschwinden werden. Ihre Narben haben sie in Form eines schrecklichen Blicks gezeichnet und sind sofort zu erkennen, wenn sie sich selbst betrachten. Die Erzählerin hofft, dass Ivan ein neues, helles Bild in ihren Blick legt und sie ihren schrecklichen Blick verliert. Man kann sagen, dass dieses Gefühl der Hoffnung die einzige Stütze der Erzählerin ist. Am Ende des obigen Zitats erklärt die Erzählerin, dass sie sich nicht daran erinnern kann, wie sie diese Wunden bekommen hat. Die Erzählerin verdrängt ihre Wunden unbewusst und gibt vor, sie nicht zu kennen, und versucht so, ihren Schmerz zu überwinden. Diese Wunden werden jedoch in den folgenden Kapiteln (im zweiten Kapitel) durch ihre Träume aufgedeckt. Die Erzählerin hat verschiedene Abwehrmechanismen entwickelt, die sie einsetzt, um diese Wunden, die ein Teil ihres Selbst sind, zu heilen und sie zu verdecken, anstatt sie zu verbinden. Diese Abwehrmechanismen, die sich als Symptome der Abweichung von der Authentizität zeigen, bringt die Erzählerin mit den folgenden Worten zum Ausdruck:

„ich habe mehr Abwehrstoffe angesammelt als ein Mensch braucht, um immun zu sein, Mißtrauen, Gleichmut, Furchtlosigkeit nach zu großem Fürchten, und ich weiß nicht, wie Ivan dagegen angegangen ist, gegen soviel Widerstand, dieses krisenfeste Elend, die auf Schlaflosigkeit genau eingespielten Nächte, die pausenlose Nervosität, den obstinaten Verzicht auf alles, aber schon in der ersten Stunde, in der Ivan ja nicht gerade vom Himmel gefallen ist, sondern, aus den Augen lächelnd, sehr groß und leicht gebeugt vor mir auf der Landstraße Hauptstraße gestanden ist, war all das zuschanden geworden, und allein dafür müßte ich Ivan die höchsten Auszeichnungen verleihen und die allerhöchste dafür, daß er mich wiederentdeckt und auf mich stößt, wie ich einmal war, auf meine frühesten Schichten, mein verschüttetes Ich freilegt, und seligsprechen werde ich ihn für alle seine Begabungen, [...]“ (s. 33-34).

Es zeigt sich, dass die Erzählerin die Abwehrmechanismen, die sie zur Bewältigung ihrer Wunden einsetzt, durch Ivan ersetzt. Sie braucht sie nicht mehr, weil Ivan alle ihre Wunden betäubt und sie tröstet. Durch Ivan, der ein viel wirksamerer Abwehrmechanismus ist als die Ängste, die sie erleben, versucht die Erzählerin, sich ihres eigenen Ichs nicht bewusst zu sein, indem sie sich von ihm distanziert. Der Weg, von dem sie überzeugt ist, dass er sie rettet, ist in Wirklichkeit der Weg, der sie ins Verderben führen wird. Aber sie versucht, dieser Realität zu entkommen, und versucht, sich eine andere (nicht authentische) Realität vorzugaukeln, ohne zu merken, dass sie sich immer weiter von sich selbst entfernt.

Die Erzählerin beschreibt all dies als „*ein Wiedergutmachungsprozeß*“ (s. 34). Ivan sagt ihr, dass sie immer gut sein soll, und dass sie die Angst und das Erschrecken aufgeben soll, die sie wegen der Wunden, die sie erhalten hat, welche er für dumm hält; sie soll diese Gefühle durch gute Gefühle ersetzen. Sie jedoch durch bessere Gefühle zu ersetzen, sie zu ignorieren und zu unterdrücken, ist weder authentisch noch eine gesunde Lösung. Es führt nur dazu, dass sich die Wunden vertiefen und pathologische Verstimmungen zunehmen. Eine dieser pathologischen Situationen wird wie folgt dargestellt: Die Erzählerin täuscht sich selbst, indem sie mit den in Großbuchstaben geschriebenen Worten „*GLÜCKLICH, GLÜCKLICH MIT IVAN und GLÜCKLICH IN WIEN, WIEN GLÜCKLICH*“ (s. 58) zum Ausdruck bringt, dass sie mit Ivan glücklich ist, als wolle sie sich selbst überzeugen. Schon dieses Bemühen allein beweist, dass dies keineswegs der Fall ist. Die Tatsache, dass sie sich selbst verstellt und sich selbst glauben macht, dass sie glücklich ist, ist ein Hinweis auf Selbstbetrug und böser Willen im Sartre'schen Sinne. Denn sie zieht es vor, an etwas zu glauben, was sie nicht ist, eine Lüge. Außerdem ist es offensichtlich, dass sie unglücklich ist. Sie findet keine Freude und Kraft zum Leben und zeigt Anzeichen von Depression. Das Unglücklichsein und die Depression der Erzählerin kommen in den folgenden Worten deutlich zum Ausdruck:

„Ich bin auch ganz unfähig, an die Dinge zu denken, die man mir zum Denken verordnet, an einen Termin, an eine Arbeit, an eine Verabredung, nichts ist mir deutlicher um sechs Uhr morgens, als die Ungeheuerlichkeit meines Unglücks, da ein nicht endender Schmerz mich völlig und gerecht und gleichmäßig trifft in jedem Nerv, zu jeder Zeit“ (s.72).

Die jahrelange Unterdrückung ihrer selbst und ihrer Gefühle hat die Erzählerin in eine tiefe Depression gestürzt, und das Gefühl des Unglücklichseins und des Schmerzes in ihr hat sich auf alle Bereiche ihres Lebens übertragen. Jetzt verbirgt sie ihre wahren Gefühle vor Ivan. Sie versucht, nicht zu weinen und ihre Traurigkeit zu unterdrücken, damit er sie nicht sieht, aber es gelingt ihr nicht:

„[...] kann ich mich nicht mehr fassen. Es kommt grundlos, es ist sinnlos, [...] aber nun kann ich nicht mehr aus dem Zimmer, denn Ivan hat es schon bemerkt, weil ich die Schultern nicht mehr ruhig halte, weil das kleine Taschentuch auch nicht mehr ausreicht, die Tränen aufzusaugen, an dieser Naturkatastrophe muß Ivan schuld sein, auch wenn er gar nichts getan hat, denn soviel weinen kann man gar nicht“ (s. 74-75).

Die Erzählerin ist der Meinung, dass Ivan keine Schuld an diesem Ausbruch von Traurigkeit trägt, den sie mit einer Naturkatastrophe gleichsetzt (weil sie ihre Gefühle zu sehr unterdrückt hat). In Wirklichkeit merkt sie, dass sie sich ständig selbst manipuliert und täuscht. Sie begeht ein Verbrechen gegen sich selbst, indem sie von der Authentizität abweicht, weil sie ihre Gefühle unterdrückt und sich ständig selbst betrügt.

Ein weiteres Indiz dafür, dass die Erzählerin sich nicht für eine authentische Existenz entscheidet, ist, dass sie sich Ivans Erwartungen anpasst und ihr authentisches Ich ignoriert, um ihm zu gefallen. Dies ist in den folgenden Gedanken der Erzählerin deutlich zu beobachten: *„Ivan, [...] gar nicht vertragen, wenn ich [...] mir Zeit nehme für ihn, mich richte nach seinen freien Stunden, und so tu ich es heimlich, ich füge mich und denke an seine Lehrsätze, denn von ihm stammen die vielen ersten Lehrsätze für mich“ (s. 39).* Es ist bemerkenswert, dass die Erzählerin sich an Ivan anpasst und auf die Verhaltensweisen achtet, die Ivan missfallen, und ihr eigenes Handeln nach seinen Erwartungen gestaltet. Diese Beziehung ist keine, die Raum und Erlaubnis für ihre authentische Existenz gibt. In ähnlicher Weise diese Worte: *„er soll zufrieden mit mir sein und denken, ich schlafe längst“ (s. 39)* bestätigen dies. Denn sie ist ständig damit beschäftigt, Ivan zu gefallen. Auf diese Weise hat sich die Erzählerin entsprechend den äußeren Bedingungen und den äußeren Erwartungen (Ivan) geformt, und diese Situation ist im Sinne des Existentialismus ziemlich verwerflich. Die meisten existenzialistischen Denker sind sich darin einig, dass der Mensch sein eigenes Selbst, seine eigenen Handlungen, sein eigenes Leben durch freie Entscheidung authentisch formt. Dies zu ignorieren und sich für ein passives, von äußeren Bedingungen geprägtes Dasein zu

entscheiden, wäre keine authentische Existenzweise, da dies einem Dasein wie alle anderen und einer Anonymität entspricht.

Im Sinne des Existentialismus muss auch die Sicht und Wahrnehmung der Außenwelt authentisch sein. Man sollte die äußere Welt wie auch die innere Welt nicht durch Verzerrungsmechanismen filtern und die authentische Realität behindern. Mit anderen Worten: Der authentische Mensch muss den Mut haben, das Leben in all seinen Aspekten in nietzscheanischer Manier zu akzeptieren und zu bejahen. Die Erzählerin und Ivan stehen in krassem Gegensatz zu Nietzsches Idee der amor fati (Liebe dein Schicksal). So findet Ivan eines Tages auf dem Schreibtisch der Erzählerin einige Papiere mit dem Titel „*TODESARTEN*“ (s. 52). Er reagiert auf die depressive, bittere und unglückliche Schrift auf den Papieren und findet sie abstoßend: „*Dieses Elend auf den Markt tragen, es noch vermehren auf der Welt, das ist doch widerlich, alle diese Bücher sind widerwärtig. Was ist denn das für eine Obsession, mit dieser Finsternis, alles ist immer traurig [...]*“ (s. 52). Mit diesen Worten drückt er seine Wut aus. Denn nach Ivans Meinung ist sie glücklich; sie sollte ein Buch schreiben, das den Leser vor Freude springen lässt. Die schlechten Seiten und Schmerzen des Lebens sollten nicht gesehen, geschrieben werden und ignoriert werden. Die Erzählerin stellt sich also vor, dass sie ein glückliches und enthusiastisches Buch schreiben wird, damit jeder, der es liest, das Leben positiver sieht und es schöner lebt (s. 52-53). In Nietzsches Denken sollte das Leben jedoch ganzheitlich betrachtet und gelebt werden, mit all seinen guten, schlechten, bitteren und süßen Aspekten (Flynn, 2006: 79).

Die Erzählerin glaubt an eine Illusion: „*Ivan auch gewiß für mich erschaffen worden ist, [...]*“ (s. 29). Ivan ist ihr Weg der Erlösung und das Ventil für ihr Leiden. Die Erzählerin denkt dies über Ivan: „*er ist gekommen, [...] um die ersten zerstörten Zusammenhänge wiederherzustellen und die Probleme zu erlösen [...]*“, (s. 29). Zusammen mit Ivan wird er den verlorenen Sinn des Lebens wiederherstellen, und zusammen mit ihm wird sie die Welt wieder ehren, und auf diese Weise wird die Welt sich selbst wieder ehren (s. 30). Camus' Idee, dass das Individuum, das sich der Sinnlosigkeit einer sinnentleerten Welt bewusst ist, seinen eigenen Sinn schaffen muss, scheint sich hier mit dem Zitat zu überschneiden. Es handelt sich jedoch um eine Überschneidung im negativen Sinne. Denn die Erzählerin hat durch die Leiden, die sie in ihrem Leben vor Ivan erfahren hat,

alle Zusammenhänge verloren und ist in eine Art Nihilismus abgedriftet. Die Welt ist parallel zur Existenz der Erzählerin bedeutungslos und die bedeutungslose Welt muss wieder geehrt werden. Die fragliche Unauthentizität besteht darin, dass die Erzählerin dies durch Ivan tut, d. h. mit einer externen Motivation. Der Sinn ist jedoch ein Phänomen, das die Erzählerin auf ganz individuelle Weise schaffen muss. Camus nennt die Idee, die Welt aufzugeben, indem man sie mit verschiedenen Glaubenssätzen und Gedankensystemen verzerrt, „philosophischen Selbstmord“ (Gündoğan, 2005: 35-39). Hier geht es um eine ähnliche Haltung, denn dieses Mal entscheidet sich die Erzählerin dafür, den Sinn des Lebens durch Ivan zu konstruieren, obwohl sie sich den Sinn ihrer eigenen Welt subjektiv erschließen sollte. Dies ist eine Art Selbstmord für die Erzählerin. Denn die Erzählerin hat ihr eigenes Leben aufgegeben. Camus' Idee, sich nicht dem monotonen Lauf der Welt zu unterwerfen und sich nicht den äußeren Mechanismen zu unterwerfen, sondern diese durch eine Revolte zu überwinden, zeigt sich in verzerrter Form in den Gedanken der Erzählerin: *„Gegen die Verderbnis und das Reguläre, gegen das Leben und gegen den Tod, gegen den zufälligen Verlauf, [...] immer zuversichtlicher und sicherer und so lange und so sicher, wie es niemand gegeben ist, denn ich werde siegen in diesem Zeichen“* (s. 29). Diese Gedanken zeigen, dass die Erzählerin mit dem Leitmotiv Ivan die Revolte verwirklichen will. Mit dem Leitmotiv Ivan wird sie den Fluss des Lebens, den Zusammenbruch und den Verfall aufhalten, und dieses Leitmotiv wird sie helfen, all dies zu überwinden. Dies sollte sie völlig autonom, selbständig und frei, ohne von anderen abhängig zu sein, verwirklichen. Doch stattdessen zieht sie es vor, von Ivan abhängig zu sein. Der ganze Verlauf ihres Lebens besteht aus Ivan.

Wie im theoretischen Teil erläutert, gilt all die oben erwähnte Unauthentizität auch für Heideggers Philosophie. Heidegger (2008: 284) argumentiert, dass man, um sich selbst zu finden, zunächst sich selbst verlieren muss, ein Leben des Verfallens in die Weltlichkeit und in andere führen muss, und dass dies in ihm tröstliche und beruhigende Wirkungen hervorruft. Das Individuum muss diese Situation jedoch überwinden, indem es nachdenkt und eine Entscheidung trifft. Denn das Potential dazu ist im Menschen vorhanden. Der Sturz der Erzählerin in eine Welt, die aus Ivan besteht, und ihr Selbstverlust in Ivan ist für Heidegger möglich, aber kein endgültiges Ende. Das Individuum wird seine Existenz mit seinen eigenen freien Entscheidungen im Rahmen der ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten gestalten und sich selbst wiederfinden.

Daher muss die Erzählerin die Tendenz aufgeben, alle Werte zu verlieren (denn Ivan ist der ganze Wert der Welt) und Götzen zu verehren (Ivans Anbetung), was eine weitere Form des Nietzsche'schen Nihilismus ist. Die Erzählerin muss durch ihren Intellekt und ihren freien Geist die höchste Variante ihrer selbst (den oberen Menschen) erreichen und alle Werte und die Anbetung, die sie durch Ivan geschaffen hat, zerstören und zum Schöpfer ihres eigenen Lebens und Sinns werden. Nur so hat die Erzählerin die Chance, eine wahre und authentische Existenz und ein wahres Leben zu führen. Auf diese Weise wird sie sich selbst finden, sich selbst akzeptieren und aufhören, sich zu verstecken und zu ignorieren.

All diese oben genannten Situationen sind Indikatoren dafür, dass die Erzählerin keine Wahrnehmung der inneren und äußeren Realität hat und daher von einem authentischen Selbst und der Welt abweicht. Aus all diesen Informationen lässt sich schließen, dass sie kein authentisches Individuum im Sinne des Existentialismus ist.

3.2.2. Angst

In diesem Abschnitt werden die Reflektionen des Konzepts der Angst in *Malina*, das von den Existentialisten eingehend diskutiert und analysiert wird, dargestellt und das Ausmaß der von der Erzählerfigur erlebten Angst aus der Perspektive der existenzialistischen Philosophie analysiert.

Um die Existenzangst, die wir im theoretischen Teil näher erläutert haben, kurz zusammenzufassen: Die Angst wird von den existenzialistischen Philosophen als eine Bedingung der Freiheit beschrieben; eine Folge der Existenz in der Welt; ein Ruf, der das Individuum dazu bringt, sich selbst zu sein, zu sich selbst zurückzukehren; ein Gefühl, das in der menschlichen Seele in Form von Übelkeit oder innerer Enge in dem Moment auftritt, in dem Entscheidungen und Handlungen getroffen werden; und ein schreckliches Gefühl, das Kierkegaard mit den Folterungen der Inquisitionsgerichte gleichsetzt. Gerade bei der Angst geht es darum, dass die Angst eine treibende Kraft ist, die dem Menschen Möglichkeiten eröffnet, ihn aus dem monotonen Fluss des Lebens und seiner Verlorenheit in diesem Fluss herausreißt und ihn befähigt, sich selbst zu wählen und zum authentischen Selbst zu werden. Daher werden in dieser Arbeit die Gefahren der Unterdrückung und

des Ignorierens der Angst, die im Sinne des Existentialismus eine so wichtige Funktion erfüllt, anhand der Erzählerfigur veranschaulicht und konkretisiert.

Der allgemeine Angstzustand der Erzählerin begleitet sie durch das gesamte Werk mit intensiven Angstattacken, Panikattacken, überwältigenden Gefühlen, Herzklopfen, hohem Puls, Zittern, dem Gefühl, die Kontrolle zu verlieren und ähnlichen Symptomen: *„Nun ist die weitere Welt, in der ich bisher gelebt habe - ich immer in Panik, mit trockenem Mund, mit der Würgspur am Hals - [...]“* (s. 26). Aus dem Auszug geht hervor, dass die Erzählerin fast jeden Tag Angstzustände erlebt und dass das Gefühl der Angst, das sie ergreift, sie manchmal nachts, sogar während des Schlafs, heimsucht: *„Ich springe auf und ich knipse die Nachttischlampe an, stehe entsetzt im Zimmer mit zerrauften Haaren, mit den zerbissenen Lippen, ich laufe aus dem Zimmer und mache ein Licht nach dem anderen an, [...]“* (s. 60). Die Tatsache, dass die Erzählerin, die in ihrem früheren Leben schmerzhaft Erfahrungen gemacht hat, durch Ivans plötzliche Bewegungen und das Heben der Hand aufgeschreckt und erschreckt wird, kann als Zeichen einer posttraumatischen Stressstörung (PTSD) gedeutet werden, die von den erlebten Traumata herrührt. Diese Situation wird in dem Werk wie folgt ausgedrückt:

„Ivan macht eine bedrohliche Bewegung mit der Hand, weil ich etwas Dummes gesagt habe, weil ich etwas nicht heilen lassen will, obwohl es jetzt heilbar wäre. Aber mit Ivan kann ich darüber nicht sprechen, auch nicht, warum ich zusammenfahre bei jeder brüskten Bewegung, ichkann ja noch immer mit ihm kaum sprechen, ich habe nur keine Angst vor Ivan, obwohl er mir beide Arme auf dem Rücken zusammenhält, mich unbeweglich macht. Trotzdem atme ich schneller, und noch schneller fragt er mich: Wer hat dir etwas angetan, wer hat dir solche Dummheiten in den Kopf gesetzt, was ist in deinem Kopf außer diesem dummen Fürchten, ich erschrecke dich nicht, nichts darf dich erschrecken, [...]“ (s. 45-46).

In dem Ausschnitt weist die Erzählerin darauf hin, dass sie keine Angst vor Ivan hat, dass Ivan nicht die Quelle ihrer Angst ist. Hier kommt die vom Existentialismus getroffene Unterscheidung zwischen Angst und Furcht zum Tragen. Wenn wir uns erinnern, wurde im theoretischen Teil betont, dass sich die Angst nicht auf ein bestimmtes Objekt oder etwas Beängstigendes in der Welt bezieht, mit anderen Worten, ihre Quelle ist ungewiss und daher ist die Angst existentiell (Heidegger, 2009: 610). Das ist auch hier der Fall. Die Angst der Erzählerin wird nicht durch Ivan oder eine gefährliche Situation um ihn herum verursacht. Diese Angst rührt von ihrer Anwesenheit in der Welt her, von der

Unheimlichkeit und Unsicherheit der Existenz. Damit wird deutlich, dass es sich um eine rein existenzielle Angst handelt.

Die traumatischen Erinnerungen der Erzählerin, die sie vor allem im zweiten Teil des Werks verdrängt hat und die durch Träume aus dem Unbewussten ins Bewusstsein gelangten, haben das Unheimliche ihrer Existenz in der Welt verstärkt und dazu geführt, dass sie ihr Gefühl der Sicherheit völlig verloren hat. Diese Situation hat dazu geführt, dass die Erzählerin ihr Leben in einem Zustand ständiger Wachsamkeit, in einem Zustand ständiger Alarmbereitschaft, mit anderen Worten in einem ständigen Kampf-Flucht-Modus lebt: *„Ich schüttle den Kopf, Ivan hebt im Scherz die Hand, um nach mir zu schlagen, da kommt die Angst wieder, ich sage erstickt: Bitte nicht, nicht nach meinem Kopf“* (s. 77). In dem Auszug sagt sie, dass die Angst wieder kommt, aber die Angst ist eigentlich nie weg. Denn im Kontext der Philosophie Heideggers (2008:197) ist die Angst nirgends und gleichzeitig überall. Sie lauert in der inneren Welt der Erzählerin. Die Erzählerin sagt, dass Ivan versucht hat, sie mit seinen Worten zu beruhigen, aber das hat nicht gereicht, um die Angst zu lindern. Die Welt ist nun völlig ungewiss und kein sicherer Ort mehr:

„Er sieht nur mein glatter werdendes Gesicht und freut sich, wenn er mich zum Lachen bringt, und er wird mir wieder erklären, daß wir gegen alles versichert sind, wie unsere Autos, gegen die Erdbeben und die Hurrikane, gegen die Diebstähle und die Unfälle, gegen die Feuersbrünste und gegen den Hagel, aber ich bin versichert in einem Satz und in sonst nichts. Die Welt kennt keine Versicherung für mich“ (s. 78).

Wie das Zitat zeigt, beruhigt die Welt die Erzählerin in keiner Weise, und das Dasein in der Welt selbst ist die Hauptursache für Angst und Sorge. In dem Werk treten verschiedene Arten von Angst auf. Die Angst nimmt die Erzählerin stets in Beschlag, indem sie ihre Gestalt verändert und ein anderes reaktionäres Verhaltensmuster hervorruft. Einige der Pathologien, die durch die Angst der Erzählerin verursacht werden, sind Zwangsstörungen (OCD), Trennungsangst, Überdenken (Overthinking) und Panikstörungen. Die Erzählerin hat eine Obsession für Ivan entwickelt. Sie ruft ihn zwanghaft an, verbringt ihre Tage damit, zu Hause auf ihn zu warten, denkt ständig an ihn; sie zeigt eine extreme Tendenz, sich selbst, ihr Leben und ihre Zukunft zu konstruieren, indem sie sich durch ihn kanalisiert. Dieser obsessive Geisteszustand der Erzählerin scheint ihre Selbstentwicklung und den gesunden Fluss des Lebens zu

untergraben und zu lähmen, denn, wie er selbst sagt, „*Draußen lähmen uns darum die anderen Menschen*“ (s. 133). Sie verlässt kaum das Haus, geht nicht auf Reisen, trifft sich nicht mit Freunden und pflegt keinen Umgang mit ihnen, so dass Ivan von Zeit zu Zeit, wenn sie Zeit hat, zu ihr kommt, um Zeit mit ihm zu verbringen, und ihr ganzes Leben ist zu einer kleinen Welt von Ivan und ihr geworden: „*Lange war ich nicht mehr aus Wien weg, auch im letzten Sommer nicht, weil Ivan in der Stadt bleiben mußte*“ (s. 152). In diesem Zitat kommt deutlich zum Ausdruck, dass die Erzählerin kein eigenes Leben hat, sondern ein zwanghaftes, auf Ivan zentriertes Leben führt. Die Besessenheit der Erzählerin zeigt sich auch in ihren zwanghaften und übersteigerten Gefühlen. Die Beziehung der beiden hat nichts von einer echten gegenseitigen Liebe. Und obwohl Ivan offen zugibt, dass er sie nicht liebt, nährt er seine Gefühle zwanghaft mit Fantasien und Zukunftshoffnungen und steigert sie bis zur Leidenschaftlichkeit. Das obsessive Denken der Erzählerin über Ivan ist eine Kombination aus Obsessivität und Überdenken (overthink). Die Erzählerin denkt über alles, was Ivan betrifft, zu viel nach:

„*Auch wenn ich allein bin, allein durch Wien gehe, kann ich mir an vielen Stellen sagen, hier bin ich mit Ivan gegangen, dort habe ich auf Ivan gewartet, in der LINDE war ich mit Ivan essen, [...] Auch wo ich nicht war mit Ivan, sage ich mir, hierher müßte ich einmal mit Ivan gehen. [...]*“ (s. 87).

Die Besessenheit der Erzählerin konzentriert sich hauptsächlich auf Ivan. Diese obsessiven Gedanken sind jedoch nicht nur auf ihn gerichtet, sondern werden in jedem Moment ihres Lebens beobachtet. Dies ist auch in der monologartigen Struktur des Romans der Fall. Das Werk ist durchgehend von der geistigen Hyperaktivität der Erzählerin geprägt. Außerdem, wie die Erzählerin sagt „*ich war ein nachdenkliches Kind, Nachdenklichkeit und stundenlanges Stillsitzen sollen meine auffälligsten Charakteristika gewesen sein*“ (s. 111), wird deutlich, dass sie diese Eigenschaft seit ihrer Kindheit hat. Mit anderen Worten, man kann sagen, dass die Tendenz, in ängstlicher Stimmung zu viel nachzudenken, auf eine sehr lange Zeit zurückgeht. Ein weiteres Symptom der pathologischen Angst der Erzählerin ist die Angst vor Verlust oder Trennungsangst. Sie hat Todesangst davor, Ivan zu verlieren. Das zeigt sich daran, dass sie ihm zuliebe ihr eigenes Ich und ihr eigenes Leben opfert: „*um ein Stück Ivanleben zu ergattern; [...]*“ (s. 84), wie aus diesem Satz zu entnehmen ist, ist die Erzählerin in einem ständigen Bemühen; Sie kocht für Ivan, und als er ihr erzählt, dass er segeln kann, denkt sie, dass sie eines Tages, wenn Ivan segeln geht, segeln lernen muss, um mit ihm zu gehen. Sie

sagt: „Denn ich selbst vermag Ivan nicht zu fesseln“ (s. 84). Dies ist eine sehr schmerzhaft Situation für die Erzählerin. Da Ivan sie nicht so liebt, wie sie ist, opfert sie alles, vernachlässigt und ignoriert sogar sich selbst und ihr Leben und versucht, so zu sein, wie er es gerne hätte, nur um geliebt zu werden, nur um ein wenig mehr Aufmerksamkeit, ein wenig mehr Brosamen des Lebens von ihm zu bekommen. Die Angst der Erzählerin vor Verlust führt dazu, dass sie sich selbst schadet, indem sie masochistisch in einer Beziehung bleibt, in der es keine Liebe gibt und sie nicht geschätzt wird. Denn Ivan zu verlassen ist für sie gleichbedeutend mit dem Tod. Aus diesem Grund widmet sie ihr ganzes Leben und sich selbst Ivan und setzt ihr Leben auf diese Weise fort. All diese pathologischen Stimmungen begleiten die Erzählerin mit Symptomen wie Herzklopfen, Zittern und einem Gefühl des Schreckens, die an eine Panikstörung erinnern. Da der allgemeine Lebensrhythmus der Erzählerin von Panikattacken geprägt ist, taucht diese Stimmung in dem Werk mehrfach auf.

Ein weiteres auffälliges Element im Zusammenhang mit der Angst ist die Frage der Verdrängung der Angst. In dem Werk wird deutlich, dass die Erzählerin versucht, ihre Angstgefühle mit ihren Gefühlen für Ivan zu überspielen: *„weil eine wirkliche Kraft sich dieser Welt entgegensetzt, wenn diese Kraft auch, wie heute, nur aus Warten und Rauchen besteht, damit von ihr nichts verlorenght“* (s. 26). Die Kraft, von der in diesen Worten die Rede ist - die Kraft, die ihr für den Moment Kraft gibt - sind ihre Gefühle für Ivan. Durch diese Gefühle versucht sie, Ängste zu vermeiden und sich zu beruhigen. Dies ist ein vorübergehendes Unterfangen, denn, wie wir später sehen werden, wird es schließlich seine Kraft und Wirkung verlieren, weil es nicht real ist. Dennoch sieht die Erzählerin in Ivan einen Retter, der sie von all ihren Problemen befreien wird:

„[...]wenn wir auch nichts sagen, uns nicht direkt miteinander verständigen, wird Ivan mich doch rechtzeitig am Ärmel halten und festhalten, damit ich unter kein Auto oder keine Straßenbahn komme“ (s. 55).

Aus diesen Worten geht hervor, dass die Erzählerin sich an Ivan klammert; sie glaubt, dass Ivan sie beschützen, sie lieben und sie wieder ans Leben binden wird. Dies bringt er mehrmals zum Ausdruck: *„Daß ich auferstanden bin / Weil ich den Winter überlebt / Weil ich also so glücklich / Weil ich den Stadtpark schon seh“* (s. 59). Diese Ausdrücke, die in Form von Zeilen geschrieben sind, zeigen, wie die Erzählerin dank Ivan nach den traumatischen Erinnerungen, die sie erlebt hat, ins Leben zurückkehrt und dass es Ivan

ist, der ihr die Freude am Leben schenkt. Natürlich wird dieser Zustand nicht lange anhalten. Das erste Signal dafür versucht die Autorin mit einer Metapher zu erraten: „*Ivan fragt: Soll ich das Licht auslöschen? Nein, eines brennen lassen, bitte ein Licht lassen!*“ (s. 60). Ivan wird eines Tages das falsche Glück der Erzählerin zerstören. Denn niemand kann die Wahrheit für lange Zeit vor sich selbst verbergen. Irgendwann wird diese irrealen Welt des Glücks, die sie sich geschaffen hat, Risse bekommen und wackeln und schließlich zusammenbrechen. Das erste Anzeichen dafür ist, dass Malina (der mentale Aspekt des Ichs) im Ich der Erzählerin ins Spiel kommt. Denn in den vorangegangenen Kapiteln wurde erwähnt, dass die Angst im Existentialismus eine wichtige Funktion hat. Diese Funktion besteht darin, die Person zu befreien, ihr authentisches Selbst zu wählen (Heidegger, 2008: 198-199) und zur authentischen Realität zurückzukehren. Obwohl die Erzählerin versucht, ihre Angst mit der Maske des Glücks zu unterdrücken, ist es offensichtlich, dass sich die unterdrückte Angst nicht verflüchtigen und verschwinden wird. Im Gegenteil, die Angst wächst allmählich in ihrer inneren Welt und wird selbstzerstörerisch. Es wurde festgestellt, dass die Angst, die nicht konfrontiert und nicht auf gesunde Weise erlebt wird, mit anderen Worten, die Angst, die vermieden wird, für Kierkegaard die Ursache der neurotischen Angst ist (May, 2019: 110). Die Erzählerin beginnt in der Nacht, in der sie einen Angstanfall hat, Fragen an Malina zu stellen. Malina antwortet ihr wie folgt: „*Du fragst mich zu viel und zu früh*“ (s. 61). Wie in diesem Satz zu sehen ist, beginnt die Erzählerin, Fragen zu stellen und mit Malina in einen Dialog zu treten. Da sie aber noch nicht bereit ist, die Wahrheit zu erkennen, sagt Malina, dass sie zu früh Fragen stellt. Die Erzählerin beginnt, nach Antworten zu suchen. Die Tatsache, dass sie nie glücklich mit Ivan war, geht ihr nicht aus dem Kopf: „*Sind Ivan und ich eine dunkle Geschichte? Nein, er nicht, ich allein bin eine dunkle Geschichte. [...], am anderen Ufer sehe ich schon eine schäbige Lichterkette, verloren und übernächtigt, und meine Haare wehen im Wind*“ (s.171). Die Erzählerin beginnt auf subtile Weise zu begreifen, dass sie Ivan verlieren wird, dass sie das falsche Glück, das sie mit ihm gelebt hat, verlieren wird. Bald wird die Welt des unwirklichen Glücks, die die Erzählerin für sich geschaffen hat, den ersten Schlag erhalten, nachdem sie Ivan eine Frage gestellt hat. Die Erzählerin fragt ihn, was er über die Liebe denke. Ivan weicht aus und sagt ihr, dass es ihr hätte reichen müssen, dass er zu ihr kommt und dass sie ihm unmögliche Fragen stellt. Daraufhin sagt die Erzählerin: „*Das wollte ich nur*

wissen, ob es unmögliche Fragen sind. Mehr wollte ich gar nicht wissen“ (s. 143). Für die Erzählerin ist dies ein böses Erwachen. Sie kann nicht mehr vor der Tatsache fliehen, dass Ivan sie nicht liebt und dass sie niemals mit ihm glücklich sein wird, weil alles offengelegt wurde. Der Rauchvorhang, der die Angst verdeckt, hat sich also aufgelöst. Jetzt bricht die von der Erzählerin aufgebaute Bühne zusammen, die Akteure lösen sich auf und die Wahrheit kommt nach und nach ans Licht.

Die Sätze, in denen die Angst zum ersten Mal deutlich spürbar wird und deren Intensität (weil bisher verdrängt) nie so gewesen zu sein scheint, gibt die Autorin in Kursivschrift in einem Zitat aus der märchenhaft-utopischen Episode Die Prinzessin von Kagan im Werk an:

„... und kein Mensch außer ihr lebte, und sie hatte die Orientierung verloren... es war, als wäre alles in Bewegung geraten, Wellen aus Weidenzweig, die Fluten nahmen ihren eigenen Lauf... eine nie gekannte Unruhe war in ihr und legte sich schwer auf ihr Herz...“ (s. 171).

Wie in dem Ausschnitt zu sehen ist, beginnt mit dem Zerfall der Illusion des Glücks das Gefühl der Angst, das eine bisher unbekannte Intensität erreicht, auf der Erzählerin zu lasten. Die Erzählerin ist nicht mehr in der Lage, die Symptome der Angst zu verbergen, die sie lange Zeit zu verbergen versucht hat, die aber immer wieder als Hilfeschrei auftauchen. All die Schmerzen, Ängste und schrecklichen Erinnerungen, die aus dem Unterbewusstsein verdrängt wurden, kommen im zweiten Teil, „Der Dritte Man“: *„Die Angst war größer im Traum“* (s. 216), sagt die Erzählerin, und man sieht, wie der zuvor verdrängte Schrecken in Form einer Explosion ausbricht. Während und nach diesem Kapitel tritt Malina immer häufiger auf der Bühne auf. Die Erzählerin gesteht Malina auch, dass sie die ganze Zeit über die Wahrheit verdreht hat: *„Ich träume, aber ich versichere dir, daß ich zu begreifen anfange. Damals fing ich auch an, alles, was ich las, entstellt zu lesen“* (s. 218). Die Erzählerin beginnt nun, die Realität zu sehen und erkennt, wie sie sich die ganze Zeit über selbst getäuscht und verzerrt hat. Die Welt liegt nun in ihrer ganzen Absurdität und Abscheulichkeit vor ihr. Die Erzählerin beginnt, sich mit der Sinnlosigkeit des Alltags und der Disharmonie der Welt (Camus) auseinanderzusetzen, die sie als, *“dem Ekel vor dem kommenden Tag [...]”* (s. 272) bezeichnet. Dieser Bruch ist auch ein Hinweis darauf, dass ihr Leben von nun an nicht mehr dasselbe sein wird.

Ausgelöst durch die Angst wird sie erkennen, wie sehr sie das Leben bisher verpasst hat, und sie wird sich von ihren Ketten befreien.

3.2.3. Freiheit

In diesem Abschnitt soll untersucht werden, ob die Erzählerfigur in *Malina* die Eigenschaften eines freien Individuums im Sinne des Existentialismus aufweist, und zwar anhand der Frage, ob das Streben der Erzählerin, ein Individuum zu sein, im Sinne der Freiheit realisiert wird. Denn das Individuum-Sein ist in der Philosophie des Existentialismus ein Punkt, der dadurch erreicht werden kann, dass man überhaupt erst einmal frei ist. Von Anfang bis Ende des Werks ist klar, dass die Erzählerin kein freies Individuum ist. Es wird im Detail gezeigt, warum sie nicht frei ist und aus welchen Gründen ihre Freiheit unterminiert wird.

Das Konzept der Freiheit, das im theoretischen Teil aus der Perspektive des Existentialismus ausführlich erörtert wird, kann zusammengefasst werden als die Bestimmung und Wahl des eigenen Selbst, der eigenen Gedanken, des eigenen Verhaltens und der eigenen Handlungen durch Überprüfung der Konsequenzen und Übernahme von Verantwortung. Jedes Verhalten der Unterwerfung, der irrationalen Gefangenschaft in äußeren oder inneren Bedingungen, Erwartungen oder Bedürfnissen und die Abhängigkeit von anderen Menschen (Gedanken oder Glauben) sind mit dem Konzept der Freiheit unvereinbar. Der springende Punkt ist hier, dass freie Handlungen oder Entscheidungen ausschließlich durch die Entscheidung der eigenen Einheit (Verstand-Herz-Emotion usw.) zustande kommen, ohne äußeren Einflüssen zu unterliegen oder einem Impuls unterworfen zu sein, der als Überkompensation eines inneren Mangels oder Bedürfnisses auftritt. Das erste, was hier auffällt, ist also das Fehlen von Entscheidungen der Erzählerin, die aus einem einheitlichen Selbst kommen. Es zeigt sich, dass Malina, die den Intellekt der Erzählerin repräsentiert, von allen Entscheidungen und Wahlmöglichkeiten ausgeschlossen ist: „*Nie habe ich Malina so wenig brauchen können*“ (s. 129). Die Erzählerin bringt den Grund für diesen Ausschluss mit folgenden Aussagen zum Ausdruck: „*Über Malina wiederum habe ich so viele Jahre nachgedacht, es hat mich so verlangt nach ihm, daß unser Zusammenleben eines Tages nur noch die Bekräftigung war für etwas, was immer so sein hätte sollen und nur zu oft verhindert worden war, durch andere Menschen, durch verkehrte Entschlüsse und Handlungen*“ (s.

130). Es ist klar, dass die Erzählerin ihr ganzes Leben lang ihren Verstand ignoriert. Anstatt zu denken, zu argumentieren und angesichts der Ereignisse und Situationen das richtige oder gute Verhalten für sich zu wählen, gibt sie diese Freiheit an Ivan ab. Mit anderen Worten, die Erzählerin entwirft ihr Selbst, ihre Handlungen, ihre Entscheidungen und sogar ihr Leben ganz nach Ivans Erwartungen und dem Krümel Glück, der von Ivan kommen wird, weil die Erzählerin ganz von der Angst beherrscht wird, Ivan zu verlieren. Der Satz der Erzählerin *„zum ersten Mal von den Urteilen und den Vorurteilen meiner Umwelt befreit“* (s. 76) scheint sich auf die Idee der Freiheit zu beziehen, denn der Existentialismus wendet sich gegen Urteile und Vorurteile, die von außen auferlegt werden und den Menschen prägen. Diesmal jedoch ist das einzige, was das Leben der Erzählerin lenkt, ihre Abhängigkeit von Ivan. Dies ist ein Verhaltensmodell, das von existenzialistischen Denkern stark abgelehnt wird. Das süchtige Bedürfnis der Erzählerin nach Ivan wird in dem Werk wie folgt ausgedrückt:

„[...] etwas Immenses ist durch ihn in mich gekommen und strahlt nun aus mir, immerzu bestrahe ich die Welt, die es nötig hat, von diesem einen Punkt aus, an dem nicht nur mein Leben sich zentriert, sondern mein Wille »gut zu leben«, um wieder brauchbar zu sein, denn ich möchte, daß Ivan mich braucht, wie ich ihn brauche, und für das ganze Leben“ (s. 76).

Wie aus dem Zitat hervorgeht, ist der Zustand des Glücks und des Guten, der die Quelle des gesamten Lebens der Erzählerin ist, völlig von Ivan abhängig. Ihr Glaube, dass sie mit ihm glücklich sein wird, und ihre Verehrung für ihn sind keine freie Entscheidung, sondern das Ergebnis des pathologischen Bedürfnisses der Erzählerin, geliebt zu werden, und ihrer außer Kontrolle geratenen neurotischen Liebe. Daher kann man nicht sagen, dass die Sentimentalität der Erzählerin gegenüber Ivan ihrem freien Selbst entspringt und eine freie Entscheidung ist. Ivan sagt, *„ich will dich sofort hierhaben“* (s. 76). Und der Erzählerin erfüllt diese und andere Bitten sofort, denn in ihrem Leben *„nur um Ivan geht es für mich“* (s. 80). Die Motivation für die Aufrechterhaltung dieser Beziehung liegt zweifellos in der Dominanz der Gefühle, die bei ihr sehr stark ausgeprägt sind: *„Eine äußerste Beherrschung läßt mich Ivan vorher gegenüber sitzen und schweigen und rauchen und reden“* (s. 105). Die Erzählerin erkennt, dass die Situation, die sie beherrscht und regiert, falsch ist, drückt aber dennoch ihre Zufriedenheit damit aus: *„Wir sind die einzigen Regierten, die sich wohlbefinden, wir leben in einem so reichen Irrtum, daß keiner gegen den anderen je die Stimme erhebt und eine Stimme gegen die Herrschaft“*

(s. 132-133). Die Beziehung der Erzählerin zu sich selbst und zu Ivan ist höchst pathologisch, und es ist offensichtlich, dass sie ihr großen Schaden zufügen wird. Tatsächlich sehnt sich die Erzählerin selbst nach Freiheit und einer unabhängigen Existenz. Sie ist der Meinung, dass sie nur dann sie selbst sein und sich selbst sehen kann, wenn sie sich von den Männern fernhält, die ihr Selbst in Beschlag nehmen und ihr das Gefühl geben, in einem Käfig zu leben (s. 139). Sie sehnt sich ernsthaft danach, sie selbst zu sein und sich zu befreien. Diese Sehnsucht wird in den folgenden Gedanken deutlich, die der Erzählerin durch den Kopf gehen, wenn sie ihr eigenes Bild im Spiegel sieht und sich selbst betrachtet: *„Ich bin in den Spiegel getreten, ich war im Spiegel verschwunden, ich habe in die Zukunft gesehen, ich war einig mit mir [...]. Einen Augenblick lang war ich unsterblich und ich, ich war nicht da für Ivan und habe nicht in Ivan gelebt, es war ohne Bedeutung“* (s. 140). Doch bald erwacht sie aus diesem Traum und kehrt in ihr Leben zurück, in Ivans Gefangenschaft, in Ivans Leben, in dem sie sich nicht mit sich selbst versöhnen kann, in dem sie nicht ganz und in ihrer Mitte sein kann: *„[...] gegen alle Vernunft, mit meinem Körper geschehen, der sich nur noch bewegt in einem ständigen, sanften, schmerzlichen Gekreuzigtsein auf ihn. Es wird für das ganze Leben sein“* (s. 179). Die einzige Autoritätsperson, der sie in ihrem Leben gehorcht, ist Ivan. Indem sie ein freier Mensch wird, muss sie ihr von Ivan abhängiges Selbst und ihr aus Ivan bestehendes Leben überwinden; sie muss das Leben bejahen, indem sie ihr eigenes Selbst rekonstruiert, indem sie ihrem eigenen Leben einen Sinn gibt, und ein nietzscheanischer Übermensch wird. Aber darüber denkt sie noch gar nicht nach, sie tut nichts anderes, als ihr Leben zu verfluchen: In dem Satz *„ich hasse dich mehr als mein Leben“* (s. 199) wird deutlich, dass die Erzählerin mit ihrem Leben überhaupt nicht zufrieden ist und mit diesem Satz: *„Ich versuche, mich in das Leben einer Fliege hineinzudenken oder in das Leben eines Kaninchens, das im Labor für einen Versuch mißbraucht wird, in eine Ratte, die man abspritzt, aber die doch noch einmal haßvoll zum Sprung ansetzt“* (s. 294) wird klar, dass sich ihr Leben nicht von dem eines Versuchskaninchens oder eines Meerschweinchens unterscheidet, dessen Freiheit beendet und dessen Recht auf Leben genommen wird. Trotzdem ist sie nicht in der Lage, sich von dem Glück fernzuhalten, das ihr dank Ivan zuteilwird; sie erkennt nicht, dass es eine andere Möglichkeit gibt, dass eine Zukunft voller Möglichkeiten vor ihr liegt, dass sie frei ist: und sie hat nicht die Kraft, den Aufbruch in ein neues Leben zu wagen, indem

sie sich selbst übertrifft oder neu erschafft; *„Ich kann nur meiner Freude und meinem Leben, das Ivan heißt, nicht sagen: du allein bist die Freude und das Leben! da Ivan mir sonst noch schneller abhanden kommen könnte, [...]“* (s. 294). Die Angst, Ivan zu verlieren, macht sie immer abhängiger. Der einzige Ausweg aus dieser Gefangenschaft besteht darin, zu akzeptieren, dass sie ein freier Mensch ist und dass sie es sein sollte, die ihrem Leben Sinn und Richtung gibt. Freiheit im Heidegger'schen Sinne beruht auf dem Phänomen eines Selbst, das sich im Rahmen der Möglichkeiten des Menschen auf eine kontinuierliche Existenz hin öffnet, sich selbst wählt, formt und sich und das eigene Leben im Sinne der Möglichkeiten des Individuumseins gestaltet (Heidegger, 2008: 198). In diesem Zusammenhang muss sich das Individuum seiner Freiheit bewusst sein und handeln (ebd.: 204). Doch hier drückt die Erzählerin mit diesem Satz: *“Ich habe doch nie gern gehandelt”* (s. 329) aus, wie weit sie von dem Bewusstsein der Freiheit entfernt ist.

Im theoretischen Teil wurde erwähnt, dass das Individuum im Existentialismus über sich selbst nachdenken, sich selbst und seine Handlungen wählen, seiner Existenz einen Sinn geben und erkennen muss, dass es frei ist, um all dies zu realisieren. An dieser Stelle wurde betont, dass für Heidegger die Angst der Katalysator ist, der das Individuum zur Freiheit, zur Konfrontation mit sich selbst und zu seiner eigenen Wahrheit ruft (Barnard, 2018: 153-154). In dem Werk ist zu beobachten, dass die Erzählerin durch die Unterdrückung der Angst ständig vor ihrer Freiheit und damit vor der Auseinandersetzung mit ihrer Angst flieht: *„[...]und so sind Ivan und ich nicht besorgt, weil nicht abgetrennt und monadenhaft eingesperrt, nicht kontaktlos und in nichts Schmerzliches abgetan“* (s. 55). Dieser Satz zeigt, wie sehr sich die Erzählerin selbst eine Illusion macht. Sie behauptet, nicht ängstlich zu sein, aber in Wirklichkeit überdeckt sie ihre Angst mit ihrer pathologischen Chemie der Sentimentalität gegenüber Ivan. Wenn wir uns auf Heidegger beziehen, sagt er, dass wir nicht losgelöst sind und mit dem Schmerz irgendwohin geworfen werden. Aber das Gegenteil ist der Fall, die Erzählerin ist von sich selbst losgelöst und weit weg von sich selbst geworfen (in die Welt von Ivan). Es ist klar, dass die Erzählerin, die offensichtlich der Illusion unterliegt, dass sie frei ist, indem sie sagt, dass sie nicht in Zellen eingesperrt ist, sich selbst täuscht. Es zeigt sich also, dass sie sich selbst verzerrt, um die Angst zu unterdrücken, die es ihr ermöglichen würde, sich der Realität zu stellen. Um ein weiteres Beispiel für diese Situation zu geben: In den Passagen, in denen die Erzählerin ihren Traum beschreibt, dass sie ein glückliches

Buch für Ivan schreiben wird und dass das Buch, das sie schreibt, voller Freude und Begeisterung sein wird wie Mozarts „*ESULTATE JUBILATE*“ (s. 52) denkt sie wie folgt: „*JUBILATE. Über einem Abgrund hängend, fällt es mir dennoch ein, wie es anfangen sollte: ESULTATE*“ (s. 57). Diese Idee bezieht sich auf Kierkegaards (2013b: 56) Gefühl des Schwindels der Freiheit, dass der Mensch am Rande des Abgrunds erlebt. Dieses unglaubliche Gefühl der Angst, frei zu sein, wird dem Menschen die Wahrheit zeigen und ihn in die Lage versetzen, die Freiheit zu wählen, indem er Verantwortung übernimmt. Aber hier zeigt sich einmal mehr, dass die Erzählerin die Illusion des Glücks wählt, indem sie es verleugnet, anstatt sich zu fürchten.

Ein weiterer Punkt, auf den aufmerksam gemacht werden sollte, ist die Situation des Individuums, das an ein Schicksal gebunden ist und Freiheit und Verantwortung ablehnt, was Camus (2010b: 60-61) auf der Grundlage der im theoretischen Teil erwähnten Informationen besonders hervorhebt. Eine andere Reflexion der Ablehnung der Freiheit in dem Werk erscheint in den folgenden Worten der Erzählerin: „[...] *was würden Sie, da wir doch alle in einem unverstandenen Gesetz sind, da wir uns die Furchtbarkeit dieses Gesetzes gar nicht auszudenken vermögen, an meiner Stelle getan haben...*“ (s. 90). Die Unterwerfung unter ein bestimmtes Schicksal, der Glaube, dass es keine andere Chance oder Möglichkeit gibt, und das Anvertrauen des eigenen Lebens in die Hände eines Schicksals sind Situationen, die dem Existentialismus diametral entgegenstehen und im Existentialismus stark bekämpft werden. Die Erzählerin macht mit dem Satz „*Lina und ich hängen auf eine fatale Weise voneinander ab, wir hängen zusammen, [...]*“ (s. 122) deutlich, dass sie sich in ein Schicksal ergeben hat. Wenn man bedenkt, dass frei zu sein bedeutet, zu wissen, ob man einen Herrn hat oder nicht, was eine weitere Bestimmung von Camus (2010b: 60-61) ist und ein Thema, das Nietzsches Verständnis von Herr und Sklave heraufbeschwört, erscheint ein ähnlicher Ausdruck in dem Werk wie folgt: „*Aber in der Nacht und allein entstehen die erratischen Monologe, die bleiben, denn der Mensch ist ein dunkles Wesen, er ist nur Herr über sich in der Finsternis und am Tag kehrt er zurück in die Sklaverei*“ (s. 102). Aus dem Zitat geht hervor, dass es dem Menschen gelingt, wenn er allein ist, vor allem nachts, wenn er mit sich allein ist, sein eigener Herr zu werden. Denn dort, unabhängig von den anderen Menschen und ihrem Alltag, fühlt er sich, wenn auch nur für kurze Zeit, befreit. Am Ende des Zitats heißt es, dass bei Tageslicht, wenn ein neuer Tag beginnt, diese Beherrschung in Sklaverei umschlägt und

der Mensch wieder unter dem Joch des Alltags und der anderen Menschen steht, das heißt, er verleugnet seine Freiheit. Die Betonung der Erzählerin auf die Prägung des Menschen durch die Außenwelt, durch Regeln und Traditionen, die sich mit der Kritik des Existentialismus an der Tendenz zur Anpassung an Traditionen überschneidet, wird in den folgenden Sätzen deutlich: *„Meine Vorurteile kennst Du, ich bin durch meine Erziehung, durch meine Herkunft, aber auch durch eine Werthierarchie von bestimmten Voraussetzungen ausgegangen, [...] Ich war zuletzt, meiner Herkunft wegen, sozusagen überhaupt nicht mehr zu behandeln“* (s. 147). Dieses Zitat bestätigt Nietzsches (2014: 22) Einschätzung, dass die Gewohnheit, Traditionen buchstabengetreu zu befolgen, bedeutet, sich selbst und die eigene Freiheit zu opfern. Auch hier betont die Erzählerin selbst, dass das Individuum diese Gewohnheiten nur durch seinen eigenen Willen loswerden kann und dass alle alten Werte zerstört werden müssen (Nietzsche), um sich von ihnen zu befreien: *„Ich ziehe mich lieber selber aus, bis auf die Schuhe. Wenn es mein Brauch einmal wirklich erfordern sollte, dann gilt es: wirf alles, was du hast, ins Feuer, bis zu den Schuhen“* (s. 147). Das Individuum wird nur dann befreit sein, wenn es sich von den äußeren Mechanismen, die es formen, befreit, wenn es den Mut hat, sein eigenes Ich zu erschaffen und sein eigenes Leben zu gestalten. Für die Erzählerin scheint diese Befreiung jedoch unmöglich. Dennoch ist zu bemerken, dass in der inneren Welt der Erzählerin eine Hoffnung auf Rebellion aufkeimt, die an die Philosophie Der Mensch in der Revolte von Camus erinnert, und die folgenden Worte sind bezeichnend für diese Situation: *„Darum male ich mir den Tag aus, an dem kein Mensch mehr abhängig von einem anderen ist, an dem ich ganz allein in einer Wohnung lebe, in der ein paar kleine Maschinen Lina ersetzen werden, ein Druck auf einen Knopf wird genügen, um einen Sekretär aufzuheben und umzustellen, wie nichts“* (s. 123). Obwohl sich diese Rebellion noch auf der Ebene eines Gedankens und eines Traums abspielt, ist schon der Gedanke daran ein großer Schritt für sie. Die Erzählerin muss sich von allen Abhängigkeiten und Gefangenschaften, die ihre Freiheit einschränken, befreien und ein freies Individuum werden. In dem Werk wird deutlich, dass die Autorin auch diese Hoffnung in sich trägt und in kursiv gesetzten Absätzen andeutet, dass sich die Erzählerin eines Tages erlösen und von den Fesseln befreien wird, die sie binden und an ihrer Freiheit hindern:

„Ein Tag wird kommen, an dem die Menschen schwarzgoldene Augen haben, sie werden die Schönheit sehen, sie werden vom Schmutz befreit sein und von jeder Last, sie werden sich in die Lüfte heben, sie werden unter die Wasser gehen, sie werden

ihre Schwielen und ihre Nöte vergessen. Ein Tag wird kommen, sie werden frei sein, es werden alle Menschen frei sein, auch von der Freiheit, die sie gemeint haben. Es wird eine größere Freiheit sein sie wird über die Maßes sein, sie wird für ein ganzes Leben sein... „(s. 123-124).

Dieser magische, kursiv gedruckte Absatz, der fast wie ein Gebet wirkt, flößt dem Leser Hoffnung ein, indem er auf einen Glauben verweist, der es ermöglicht, dass sich Hoffnung und nicht Angst manifestiert. Der Absatz deutet auf eine Zukunft hin, die der Erzählerin im Moment nicht offensteht, und auch ein Hoffnungsschimmer steht vor der Tür, denn im Sinne des Existentialismus, insbesondere im Kontext von Sartres (2009: 610) Verständnis von Freiheit, ist der Mensch zur Freiheit verurteilt und hat keine andere Wahl, als frei zu sein. Man kann sagen, dass eine solche Verurteilung für die Erzählerin vielversprechend ist.

Daraus ergibt sich, dass die Erzählerin sich (vorerst) weigert, sich selbst, ihr eigenes Leben, ihre eigenen Möglichkeiten gegenüber Ivan zu wählen, und sich so dem Bewusstsein entzieht, frei zu sein und ein freies Leben zu führen, und dies zudem, indem sie ein unwirkliches, falsches Glück vorzieht. Aus all diesen Feststellungen lässt sich schließen, dass die Erzählerin nicht den Anschein eines freien Individuums hat, mit anderen Worten: Sie ist nicht frei. Im letzten Teil der Studie wird gezeigt, ob die Erzählerin die Freiheit erreicht oder nicht, ob sie das schafft.

3.2.4. Entfremdung

In diesem Teil der Studie wird die Art und Weise, wie die Spur der Entfremdung in dem Werk realisiert wird, beispielhaft dargestellt und das Phänomen der Entfremdung in Bezug auf die existenzialistische Philosophie untersucht, indem die Reflexionen der Entfremdung auf das Selbst und das Leben der Erzählerfigur nachgezeichnet werden.

Bei der Analyse des Romans *Malina* auf der Grundlage der detaillierten Informationen, die im theoretischen Abschnitt über Entfremdung gesammelt wurden, fällt sofort auf, dass die Erzählerfigur ein von sich selbst völlig losgelöstes, entfremdetes und entrücktes Leben führt. Das erste Anzeichen dafür ist, dass die Erzählerfigur (der emotionale Aspekt des Ichs) und die Figur Malina (der rationale Aspekt des Ichs), die Teile des natürlichen Ichs sind - die integriert werden sollten -, als zwei entgegengesetzte Pole voneinander getrennt sind und fast nie eine Beziehung zueinander aufbauen, insbesondere zu Beginn

des Romans, und die Beziehung, die von Zeit zu Zeit aufgebaut wird, ist in einer ungesunden Form. Zwei getrennte Selbst sind einander völlig fremd. Die Teile, die das Ganze des Selbst ausmachen und dem Selbst innewohnen, sollten - ohne sich gegenseitig auszuschließen oder zu isolieren - eine gesunde, harmonische und ausgewogene Koexistenz bilden. Hier zeigt sich im Gegenteil, dass die Erzählerin die Figur Malina, die den analytischen Aspekt des Selbst darstellt, die spontanen emotionalen Reaktionen - wie Schmerz, Trauer, Angst, Furcht, Kummer -, die die emotionale Integrität des Selbst ausmachen und durch Bewältigungsmechanismen wie Verdrängung oder Verzerrung ignoriert werden, und die Erinnerungen an eine schmerzhaft und traumatisierte Vergangenheit durch die Filterung des Gedächtnisses ausschließt. Die Entfernung und Entfremdung dieser Teile des Selbst voneinander hat dazu geführt, dass sich die gesunde psychologische, geistige und physiologische Struktur der Erzählerin und ihre Wahrnehmung der inneren und äußeren Welt verschlechtert haben und pathologisch geworden sind, was dazu geführt hat, dass sie ein unwirkliches Leben führt. Man kann sagen, dass die Erzählerin aus ihrem eigenen Selbst verbannt wurde; sie wurde einem Leben voller Schmerz und Angst überlassen, während sie sich mit ihrer ganzen Existenz und einem gesunden Zugehörigkeitsgefühl zu Hause und sicher hätte fühlen sollen.

Dass die Erzählerin sich von Malina (der anderen Seite des Ichs) entfremdet hat, zeigt sich in dem Satz: *„aber ich hatte das Bedürfnis, so zu tun, als konnte ich ihn auch, als wüßte ich einiges über ihn“* (s. 18) der ein offenes Eingeständnis dafür ist, dass sie einen erheblichen Teil ihres eigenen Ichs nicht erkennt. Dies ist buchstäblich der Vorläufer der Entpersönlichung und Entfremdung in Nietzsches Philosophie (2008: 81). Denn sie ist von ihrem eigenen Selbst als Individuum getrennt und drückt aus, dass sie nichts darüber weiß. Mit einer Anekdote aus ihren Erinnerungen an den Ort, an dem dieser Bruch zum ersten Mal stattfand, sagt die Erzählerin: *„und auf dieser Brücke der erste Schritt auf einen anderen zu, und gleich darauf das Klatschen einer harten Hand ins Gesicht: Da, du, jetzt hast du es! Es war der erste Schlag in mein Gesicht [...] Die erste Erkenntnis des Schmerzes“* (s. 22). Mit diesen Worten beschreibt sie den Schlag, den sie in der ersten Beziehung, die sie in der frühen Phase ihres Lebens zu einem Mann aufzubauen versuchte, erhielt - ein Vorbote der späteren. Die Erzählerin, die zum ersten Mal gelernt hat, sich durch eine Art Bewältigungsstrategie anzupassen, indem sie sich von den überwältigenden Emotionen, die zu diesem Zeitpunkt unerträglich geworden waren,

trennt, ging „ohne zu weinen und mit gleichmäßigen Schritten“ (s.22) nach Hause. „Dieses eine Mal ohne die Staketen des Zauns am Wegrand abzuzählen“ (s. 22) das ein Zeichen der Dissoziation (Loslösung) während dieses Ereignisses evoziert, kann als erstes Zeichen der Trennung des Selbst vom Körper betrachtet werden. Denn sie hat sich ihrer Innenwelt und der Außenwelt verschlossen, d.h. ihre Wahrnehmung der Innen- und Außenwelt ist abgeschnitten. Die Formulierung: „zum erstenmal unter die Menschen gefallen“ (s. 22) in der Fortsetzung desselben Satzes erinnert an den Heidegger'schen (2008: 185) Begriff des „*Verfallens*“, der die Loslösung des Selbst von seiner eigenen Existenz und seinen Abfall bedeutet. Die Erzählerin hat begonnen, diese Anpassung zu nutzen, die sie im Laufe ihres Lebens zum Überleben entwickelt hat. Wenn um sie herum ein angespanntes Ereignis eintritt, zum Beispiel wenn sie Schreie und Schüsse hört, wird diese Anpassung reaktiv aktiviert: „und ich ohne mich, weil ich sonst nichts mehr hören wollte“ (s. 24) Die Erzählerin entwickelt eine Tendenz zur Dissoziation, um sich davor zu schützen, unter der Intensität ihrer erschreckenden und überwältigenden Gefühle zu erdrücken. Darüber hinaus hat diese Tendenz zusammen mit den ersten niederschmetternden Ereignissen im Leben der Erzählerin, die sie von sich selbst - ihrer inneren und äußeren Welt - und anderen Menschen entfremdet haben, Symptome hervorgerufen, die sich in ihren späteren Erfahrungen verstärkten und in einen pathologischen Schrei umschlugen, den sie als eine Reihe von schmerzhaften und quälenden Ereignissen erlebte, die sich gegenseitig überlagerten und fast ihr gesamtes Selbst und ihre Existenz zerstörten. Eines der Symptome dieses Bruchs (Entfremdung), den die Erzählerin erlebt, wird in dem Werk wie folgt ausgedrückt:

„Endlich gehe ich auch in meinem Fleisch herum, mit dem Körper, der mir durch eine Verachtung fremd geworden ist, ich fühle, wie alles sich wendet inwendig, wie die Muskeln sich aus der steten Verkrampfung lösen, ihr glattgestreiftes, ihr quergestreiftes System sich lockern, wie die beiden Nervensysteme gleichzeitig konvertiert werden [...]“ (s. 34).

Die Entfremdung vom Körper, die Trennung von der inneren Welt, der Zustand der Wachsamkeit in Form von ständiger Muskelkontraktion und der Kampf-Flucht-Modus des Nervensystems sind Symptome des Bruchs. Denn der Mensch, der von sich selbst entfremdet ist, ist sich selbst nicht gegenwärtig (Kierkegaard, 2020: 299), noch gehört er sich selbst (Michelmann, 2010: 31). Der Mensch, der nicht in seinem eigenen Ich und im Mittelpunkt seines Lebens steht, lebt entweder in der Vergangenheit oder in der Zukunft

und somit nicht in der Gegenwart. Dies entfremdet ihn von seinem Leben und sich selbst, was die größte Quelle des Unglücks ist (Kierkegaard, 2020: 300). Es zeigt sich, dass die Erzählerin ihr gegenwärtiges Leben mit dem Traum von einer glücklichen Zukunft mit Ivan ständig auf eine zukünftige Zeit verschiebt, mit anderen Worten, sie opfert ihr gegenwärtiges Leben einer Zukunft zuliebe, die keine Hoffnung verspricht und von Ivan nicht versprochen wird. Für die Erzählerin ist diese Situation ein Indiz dafür, dass sie in den Zeitfragmenten, die die Summe der Momente sind, in denen sie nicht lebt, nicht in ihrem eigenen Ich und im Zentrum ihres Lebens präsent ist und sich daher von sich selbst und ihrem ganzen Leben entfremdet hat. Der Zustand, nicht im eigenen Fokus zu sein, ist ein Faktor, der zu Angst und einem Gefühl des Unheimlichen führt; wenn Angst erlebt wird, werden Gefühle des Unheimlichen intensiv empfunden. Heidegger (2008: 199) verbindet die Gefühle der Angst und des Unheimlichen mit dem Zustand des „Unheimlichen“, d. h. des „Nicht-zu-Hause-Seins“ („Detachment“). Die durch die Loslösung erfahrene Entfremdung offenbart also den Grund für die ängstliche Stimmung, die auftritt, wenn das Individuum nicht in seinem eigenen Zuhause und in seinem eigenen Körper ist; wenn es seine Verbindung mit der inneren und äußeren Welt unterbricht. In diesem Zusammenhang sind die Kontraktion der Muskeln (Adrenalinintensität), der Zustand der Wachsamkeit und die Aktivierung des Kampf-Flucht-Modus des Nervensystems die somatischen Reaktionen auf das Nicht-Zuhause-Sein, also die Entfremdung. Wie die Aussage der Erzählerin *„Ich weiß nur, daß ich nicht mehr bin, wie ich früher war, mir um kein Haar bekannter, mir um nichts näher“* (s. 309) zeigt, tauchen die Anzeichen dafür, daß die Erzählerin nicht zu Hause ist, von sich selbst abgetrennt ist und ein fremdes Leben fern von sich selbst führt, im gesamten Werk immer wieder auf: Die Distanzierungssymptome der Erzählerin, die nach den Sätzen *„Ich lebe in Ivan“* (s. 43), und *„bin ich zurückgeworfen auf mich“* (s. 77) nicht in sich selbst, d.h. zu Hause, sondern in der Welt Ivans lebt, erreichen allmählich ein höheres Niveau, um es mit den Worten der Erzählerin selbst zu sagen:

„[...] ich bin geistesabwesend, mein Geist ist abwesend, was ist Abwesenheit von Geist? wo ist Geist, wenn er abwesend ist? es ist die Geistesabwesenheit innen und außen, es ist hier überall der Geist abwesend, ich kann mich hinsetzen, wo ich will, ich kann die Möbel betasten, ich könnte mich freuen, weil ich entkommen bin und wieder in der Abwesenheit lebe“ (s. 177).

Diese Worte der Erzählerin offenbaren die Entfremdung unmittelbar. Denn die Erzählerin gibt offen zu, dass sie nicht in ihrem eigenen Selbst lebt. Das Gefühl der Leere, das sie in ihrem Inneren verspürt, ist ein deutlicher Hinweis auf die Entleerung ihres Selbst. Diese Situation erinnert stark an Heideggers (2008: 187-188) Begriff des Selbst, das überall und doch nirgends ist, was sich auf die Ungewissheit des Individuums in der Erfahrung der Verlorenheit bezieht. Ein weiterer Inhalt von Heideggers Verfallserfahrung ist das Fehlen eines Grundes für das Individuum, um sich zu verwurzeln, und seine Entwurzelung. Diese Bodenlosigkeit ist also durch die Heimatlosigkeit des Menschen gekennzeichnet, und es ist oft zu beobachten, dass die Erzählerin ein Leben ohne Heimat, d. h. ohne Wurzeln führt. Am deutlichsten wird diese Deprivation in Wien, wo die Ungargasse, in der die Erzählerin wohnt - die Hausnummer 9, in der sich ihr eigenes Haus befindet, und die Hausnummer 6, in der Ivan wohnt - und in der Straße, die sie oft „*Ungargassenland*“ (S. 115) nennt, das Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Verwurzelung zum Ausdruck bringt: „*sie nur in mir ihren Bogen macht, bis zu Nummer 9 und Nummer 6*“ (s. 13) Die Erzählerin versucht, dieses Bedürfnis in der irrealen Welt, die sie mit ihren Gefühlen für Ivan erschafft, zu befriedigen und das Gefühl des Unbehagens und der Unsicherheit, das durch das Nicht-Zuhause-Sein, also die Heimatlosigkeit, entsteht, durch diese Scheinwelt zu überwinden. Die Erzählerin ist nirgendwo sicher außer in dem Land, das sie „*mein Großherzland, in das ich mich betten kann*“ (s. 177) nennt, dessen Grenzen zwischen Ivans Wohnung und ihrer eigenen Wohnung verlaufen, und nur in diesem kleinen falschen Land versucht sie, sich mit einem falschen Gefühl der Sicherheit zu trösten:

„[...] nach dem Heumarkt steigt mein Blutdruck und zugleich läßt die Spannung nach, der Krampf, der mich in fremden Gegenden befällt, und ich werde, obwohl ich schneller gehe, endlich ganz still und dringlich vor Glück. Nichts ist mir sicherer als dieses Stück der Gasse, [...]“ (s. 13).

Das obige Zitat macht deutlich, dass die Erzählerin verzweifelt versucht, ihr Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Sicherheit in der fiktiven Welt von Ivan zu erfüllen. Sobald die Erzählerin mit den Worten „*ich war nicht sicher, aber ich bin wieder in Sicherheit, [...] schon ein wenig zu Hause, [...]*“ (s. 141- 142) sie Ungargasse erreicht, entledigt sie sich der beängstigenden Atmosphäre der Welt, die ihr keine Sicherheit gibt, und gewinnt die Sicherheit zurück, die sie verloren hat, als ihr der Boden unter den Füßen entzogen wurde. Diese Firewall, die die Erzählerin für sich selbst konstruiert, ist jedoch eine stark fiktionalisierte Welt und besteht aus Emotionen: „*Eine Frau [...] muß sich unglaubliche*

Gefühle erfinden und den ganzen Tag ihre wirklichen Gefühle in den erfundenen unterbringen [...]“ (s. 285), und deswegen ist sie nicht authentisch. Ivan hat nicht das Bedürfnis, die Erzählerin in irgendeiner Weise zu beruhigen, da er selbst nicht die Gefühle hat, die beruhigend wirken sollen. Er sagt, dass sie nur in seinen Worten sicher sind, woraufhin die Erzählerin denkt: *„ich bin versichert in einem Satz und in sonst nichts“* (s. 78)“. Sie ist sich auch bewusst, dass eine Zusicherung, die nicht in Verhalten umgesetzt wird und nur in Worten bleibt, in keiner Weise ausreichend und gültig ist. Denn Vertrauen ist niemals ein Gefühl, das man mit einem Satz versichern kann. Es ist ein Gefühl, das durch Verhalten, Einstellung und Konsequenz in diesen Bereichen gefühlt oder gewonnen werden muss. Daher ist die Erzählerin gezwungen, für kurze Zeit aus dem fiktiven Universum des Glücks aufzuwachen und sich der schmerzhaften Realität zu stellen: *„[...] dann noch eine Weile vor dem Tor der Ungargasse 6, die Straße hinaufschauend in Richtung Nummer 9, in meiner Passion, den Weg meiner Passionsgeschichte vor Augen, den ich wieder freiwillig gegangen bin, von seinem Haus zu meinem Haus. Unsere Fenster sind dunkel“* (s. 179). Nun ist der Schutzwall, den die Ungargasse für sie errichtet hat, zusammengebrochen. Dies ist auch die Offenbarung, dass die Sicherheitszone, die sie für sich selbst geschaffen hat, in Wirklichkeit eine tödliche Zone ist. Diese Zone bietet ihr nur noch Elend statt Sicherheit und Glück. Ivans Zuhause, die Wohnung Nr. 6, die ihr Zuhause war und ihre Verbundenheit mit dem Leben ausdrückte, ist ihr nun völlig fremd: *„ich schaue von Nummer 5 hinüber zu einem mir fremd gewordenen Haustor, [...]“* (s. 319) und die Welt ist ihr völlig fremd. Wieder einmal gehört die Erzählerin nirgendwo hin; sie ist weg von ihrem Zuhause, ihrem Nest. Dieser Zustand des Nicht-Zuhause-Seins ist nicht wirklich darauf zurückzuführen, dass Ivans Welt verschwunden ist und sie ohne eine Welt dasteht. Der wahre Grund liegt darin, dass die Erzählerin nicht in ihrem eigenen Ich, nicht in ihrem eigenen Körper ist, mit anderen Worten, dass sie alle Bindungen an ihr eigenes Ich und ihre eigene Existenz abbricht. Wenn die Erzählerin die Entfremdung überwinden und wieder zu Hause sein soll, wird dies geschehen, wenn sie zu sich selbst zurückkehrt, wenn sie wieder sie selbst wird und in ihrem eigenen Ich präsent ist. Für Camus (2003a: 156) unterstreicht die Entfremdung, wie im theoretischen Teil ausführlich erörtert, die Unfähigkeit des Menschen, eine tiefe und reale Verbindung zu sich selbst und zur Welt durch ein gewisses Zugehörigkeitsgefühl herzustellen, so dass sich der Mensch als Fremder fühlt, wenn er

der Welt, die völlig sinnlos und unvereinbar ist, keinen Sinn zuschreiben kann. In dem Werk wird die Wahrnehmung der Sinnlosigkeit parallel zu dieser Situation mit folgenden Worten wiedergegeben: „*wenn ich darunter noch etwas verstünde...*“ (s. 307). Die Sinnlosigkeit des Lebens, die Unbegreiflichkeit der Welt und des Universums lassen die Erzählerin ihre Entfremdung spüren: „*[...] wie die Welt, überfüllt mit einer bedürftigen Bevölkerung, einer nicht satt zu bekommenden, immer im Notstand lebenden Bevölkerung, sich durch das All dreht, und wenn ich auf ihr, mit einer leeren Tasche und mit einem Einfall im Kopf, hänge durch die Schwerkraft, weiß ich, was zu tun ist*“ (s. 278). Der hier erwähnte Sinn des „Hängens“ entspricht genau Ausdruck des „*entwurzelten*“ sein (Heidegger, 2008: 187) in Heideggers Werk *Sein und Zeit* (GA 2: 235; SZ). Die Erzählerin, die ihr Leben losgelöst von der Welt lebt und deren Sicht auf die eigene Existenz und das Leben sinnentleert ist, erinnert an Meursault, den Protagonisten von Camus' Roman *Der Fremde*. Wie dieser fühlt sich die Erzählerin nicht der Welt zugehörig und leidet unter einer tiefen Entfremdung. Diese Entfremdung zeigt sich auch in ihrer Haltung gegenüber anderen Menschen, die an die Figur Meursaults erinnert: „*Warum habe ich bisher nie bemerkt, daß ich Leute fast nicht mehr ertragen kann? Seit wann ist das so? Was ist aus mir geworden?*“ (s. 175). Außerdem ist sie sich dieser Situation bis heute nicht einmal bewusst. Denn sie ist so sehr im monotonen Fluss des Lebens und der Welt von Ivan gefangen, dass sie nicht einmal merkt, dass alle Werte und Bedeutungen, die sie hat, in diesem Fluss verloren gehen. Diese Situation der Erzählerin kann parallel zu Camus' Gedanken interpretiert werden (Camus, 2010b: 26), dass das monotone, eintönige Leben, das den Menschen entmenslicht, ihn von sich selbst trennt, sein Selbst zerstört und ihn auf das Rädchen einer Maschine reduziert, zur Entfremdung führt. Für die Erzählerin ist diese monotone Lebensweise und die Welt Ivans, die die Quelle der Absurdität sind, in hohem Maße die Ursache der Entfremdung. Die Analysen zeigen, dass die Figur des Erzählers von einer tiefen Entfremdung sowohl von sich selbst als auch von der Welt betroffen ist und sich in einem existenziellen Sinne von ihr entfernt. In den folgenden Abschnitten wird analysiert, ob die Erzählerin diesen entfremdeten Geisteszustand hinter sich lassen wird oder nicht.

3.2.5. Individuation, Selbstheit, Selbst-Sein

In diesem Abschnitt werden die Selbstwahrnehmung der Erzählerin im Roman *Malina*, die problematische Struktur dieser Beziehung im Kontext der Beziehung, die sie zu ihrem eigenen Ich aufbaut, und die Anzeichen des Prozesses, der zur Zerstörung ihrer Existenz durch die Spaltung und Fragmentierung ihres Selbst führt, existenziell analysiert.

In dem Roman *Malina* vernachlässigt und ignoriert die Erzählerin, die von den ersten Seiten des Romans an den Eindruck vermittelt bekommt, dass ihr Verhältnis zu sich selbst problematisch ist, im weiteren Verlauf des Romans ihr Selbst, und infolgedessen wird sie Zeuge des Prozesses der Zerstörung ihres Selbst und der haarsträubenden Neurosen, die sie erlebt.

Das Selbstbewusstsein ist ein Phänomen, das das Sein in einem zeitlichen „Jetzt“ und einem räumlichen „Hier“ einschließt, und es hat eine Qualität, die das wahre Selbst vor dem Gefühl der Isolation bewahrt, es zu seiner Existenz zurückruft und mit ihm ein Ganzes bildet. Nur wenn das Individuum im Hier und Jetzt ist, kann es eine echte Verbindung zu seinem wahren Selbst herstellen, und auf diese Weise kann das Individuum im Hier und Jetzt, in seinem Zuhause, mit seiner gesamten Existenz verweilen. In diesem Zusammenhang ist nach den Angaben in der Einleitung des Werks zu beobachten, dass es der Erzählerin an einem authentischen Sinn für das Hier und Jetzt fehlt. Denn die gegebenen Zeit- und Ortsangaben verweisen nicht auf eine kategoriale Zeit und einen kategorialen Ort, sondern sie werden in einem metaphorischen Rahmen behandelt. Die Information des „Heute“ (s. 8) wird als Zeit geteilt, und es fällt sofort auf, dass das Verhältnis der Erzählerin zum Heute recht problematisch ist. Wenn die eigenen Aussagen der Erzählerin zitiert werden sollen: „[...] *es ist mir fast unmöglich, »heute« zu sagen*“ (s. 8) und „*so hoffnungslos ist meine Beziehung zu »heute«*“ (s. 8). In diesen Sätzen kommt die negative Dimension ihres Verhältnisses zur Gegenwart direkt zum Ausdruck. So sehr, dass die Erzählerin es nicht einmal als ihr Recht ansieht, das Wort „heute“ zu benutzen. Sie hat das Heute aufgegeben, sie kann nicht in der Gegenwart und im Augenblick leben. Außerdem erklärt die Erzählerin, dass nur diejenigen, die sich selbst umbringen wollen, das Recht haben, das Wort „heute“ zu verwenden (ebd.), weil das Bewusstsein des Todes der wichtigste Faktor ist, der das Individuum in direktem Verhältnis zum Leben bindet, und es ist das ultimative Phänomen, das das Individuum

zum Zweck der Existenz führen und es zur wahren Stufe der Existenz tragen wird. Dies deckt sich weitgehend mit der Einstellung zum Tod, die existenzialistische Denker wie Nietzsche, Heidegger, Camus und Sartre vertreten. Wer die Gegenwart nicht im Bewusstsein des Todes lebt, leugnet ihren Wert. Diese Verleugnung führt zur Verleugnung des authentischen Selbst des Individuums. Denn wer nicht in einer zeitlichen Gegenwart lebt, hat die Zeit und sein eigenes Selbst den sozialen Verpflichtungen und dem monotonen Lebensfluss geopfert. So sehr, dass für sie das Heute *„schlechterdings keinen Sinn hat, »heute: ist bloß die Bezeichnung eines beliebigen Tages für sie, eben für heute, ihnen ist klar, daß sie wieder nur acht Stunden zu arbeiten haben oder sich freinehmen“* (s. 9). Dieser Satz zeigt, dass der gewöhnliche Lebensfluß die Gegenwart unterbricht, d.h. die Struktur des Hier-und-Jetzt-Seins, die eine Einheit mit dem eigenen Selbst bildet. Hier zeigt sich, dass die Erzählerin lange nachdenkt und nur die Informationen über den heutigen Tag in der einleitenden Sequenz wiedergibt und das Bedürfnis verspürt, die Gefühle, die dieses Wort hervorruft, detailliert auszudrücken. Dies weist auf die Notwendigkeit hin, ein gesundes Selbstverständnis im Hier und Jetzt zu entwickeln. Denn die Erzählerin klammert sich an eine ungesunde Gegenwart. Der Schmerz über den Selbstverlust der Erzählerin verursacht bei ihr tiefe Gefühle von Angst und Schrecken. Aus ihrer Sicht ist die Wahrnehmung einer Gegenwart ohne Selbstwertgefühl mit einem intensiven Gefühl der Angst verbunden. Der Verlust des Selbst wird daher von einem furchtbaren Gefühl des Schreckens und Symptomen einer Panikstörung begleitet. Die Angst der Erzählerin vor dem Verlust ihres Ichs ist deutlich sichtbar. Am deutlichsten wird dies an den körperlichen Reaktionen der Erzählerin, die ganz konkret sichtbar sind. Es ist, als ob diese verkörperten Symptome zu einem Alarm, einem Hilferuf geworden sind. Die eigenen Worte der Erzählerin bestätigen diese Situation:

„Wenn ich hingegen »heute« sage, fängt mein Atem unregelmäßig zu gehen an, diese Arrhythmie setzt ein, die jetzt auch schon auf einem Elektrokardiogramm festzustellen ist, es geht nur nicht hervor aus der Zeichnung, daß die Ursache mein Heute ist, ein immer neues, bedrängendes, aber den Beweis für die Störung kann ich erbringen, im fahrigem Code der Mediziner verfaßt, für etwas, das dem Angstanfall vorausgeht, mich disponiert macht, mich stigmatisiert, heute noch funktionell, so sagen sie, meinen sie, die Beweiskundigen“ (s. 9).

Dieser Zustand der Panik, den die Erzählerin als *„pathologischen Erregung“* (s. 9-10) definiert, steigert sich mit dem Gefühl des Kontrollverlustes durch die Ablösung vom

eigenen Ich, in das sie nicht eingreifen kann, und erreicht eine maßlose und schockierende Qualität. Die gespaltene (doppelte) Selbstkonstruktion der Erzählerin, d. h. der weiblichen Erzählerin selbst und der Figur der Malina, eines anderen Teils ihrer Persönlichkeit, die wir in den vorangegangenen Abschnitten mit der Bestätigung der Autorin zitiert haben, offenbart den unintegrierten, desorganisierten und fragmentierten Aspekt ihres Selbst. Nach den aus dem Werk gewonnenen Informationen wird der emotionale Aspekt dieser fragmentierten Selbststruktur durch die Erzählerin und der rationale Aspekt durch Malina repräsentiert (S. 260). Das Selbst ist demnach kein integrales Ganzes, das aus Teilen besteht, es gibt also keine ganzheitliche Einheit der inneren Teile des Selbst (ebd.). Die Erzählerin unterdrückt, vernachlässigt oder ignoriert Malina, und manchmal wird die Erzählerin selbst von Malina unterdrückt. In nietzscheanischer Manier muss aus dieser inneren Zerrissenheit eine Ordnung, d.h. ein kohärentes und stimmiges Ich, entstehen (Stolz, 2019: 269), was aber noch nicht gelungen ist. Die Spannung zwischen dem Ich-Erzähler und Malina wird in dem Werk deutlich sichtbar:

„Zu fragen habe ich mich nur mehr, seit alles so geworden ist zwischen uns, wie es eben ist, was wir denn sein können für einander, Malina und ich, da wir einander so unähnlich sind, so verschieden, [...]. Ich denke, daß wir auch heute noch wenig miteinander zu tun haben, einer erduldet den andern, erstaunt über den anderen, [...]“ (s. 19).

Das Zitat macht deutlich, wie sehr die beiden unvereinbaren Teile des Selbst voneinander getrennt sind. Für Kierkegaard, der das Sich-Verschließen vor dem eigenen Ich als eine Art Selbsteinschluss definiert (zitiert nach May, 2019: 110), bedeutet dies, sich von sich selbst zu isolieren, und die Worte der Erzählerin *„als hätte er mich ausgeschieden, einen Abfall, eine überflüssige Menschwerdung“* (s. 9) zeigt die Beziehung zwischen der Erzählerin und Malina diese Distanzierung in besonderem Maße. Wie weit sie von der Richtung der Vernunft entfernt ist, zeigt die Erzählerin mit den Worten *„Ich bin die erste vollkommene Vergeudung, ekstatisch und unfähig, einen vernünftigen Gebrauch von der Welt zu machen, [...]“* (s. 264). Andererseits sticht das folgende Detail in der Arbeit hervor: *„Es ist mir nur erspart worden, oder ich habe es mir aufgespart, zu früh mit ihm zusammenzukommen“* (s. 14). Dieser Vorwurf der Erzählerin zeigt, dass sie Malina noch nie begegnet ist und sie nicht einmal von seiner Existenz weiß. Während die Tatsache, dass sie sich in der gegenwärtigen Situation bestenfalls kennen, eine positive Situation

ist, fällt die Tatsache, dass sie sich vorher nicht bewusst waren, fast genau mit der Situation zusammen, die Kierkegaard zweimal als Verzweiflung interpretiert (die erste ist, kein Selbst zu haben, die zweite ist, sich dieser Situation nicht einmal bewusst zu sein) (zitiert nach Yalom, ebd.: 589). Kierkegaard verweist darauf als Quelle der Verzweiflung, d. h. der unheilbaren Krankheit, die auch weitgehend die Quelle der Angst der Erzählerin zu sein scheint. Nietzsche (2005: 29) weist auf die Notwendigkeit einer Verschmelzung hin, die die verschiedenen Elemente des Selbst (bitter, süß; dunkel, hell usw.) und den Gegensatz von Apollo (Vernunft) und Dionysos (Gefühl) miteinander versöhnt und so die Integrität des Selbst gewährleistet und die Grenze zwischen den gegensätzlichen Polen im Selbst aufhebt. Der Satz *„und ihm seit jeher entbehrlich, aber auch eine unvermeidliche dunkle Geschichte, die seine Geschichte begleitet, ergänzen will, die er aber von seiner klaren Geschichte absondert und abgrenzt“* (s. 19) macht deutlich, dass die Gegensätze vereint und die Einheit des gespaltenen Ichs erreicht werden muss, denn diese Vereinigung wird von Nietzsche (2005: 30) als ein Weg der Erlösung gesehen. Aus der Sicht der Erzählerin muss diese Fusion also stattfinden.

Man kann sagen, dass das negativste Phänomen in dem Werk, das die Konzepte eines positiven Selbstgefühls und des Individuums, denen der Existentialismus große Bedeutung beimisst, unterbricht, der verzweifelte Versuch der Erzählerin ist, mit einer neurotischen Liebe zu bestehen. Die Erzählerin hat ihr Selbstgefühl verloren und vermeidet es eklatant, sich dem existenziellen Gefühl des Nichts und der Leere in ihrer Seele zu stellen. Diese Situation ist die größte Sünde im Sinne des Existentialismus und wird als Hauptursache für das Leiden des Individuums angesehen. Gerade deshalb will die Erzählerin ihr verlassenes Selbst durch einen anderen etablieren und ihre Existenz durch einen anderen bestätigen und glaubt, dass sie auf diese Weise das Nichts und die Leere überwinden kann. Bekanntlich ist diese Situation für existenzialistische Denker wie Kierkegaard, Nietzsche und Sartre sehr gefährlich. Die Erzählerin betrügt sich selbst in vielerlei Hinsicht. Diese Täuschung geschieht hauptsächlich durch ihre pathologische Liebe zu Ivan. Die gesamte innere und äußere Welt der Erzählerin besteht aus Ivan. Eines der wichtigsten Indizien dafür ist, dass die Erzählerin Ivan immer wieder zwanghaft anruft, obwohl sie weiß, dass er nicht zu Hause ist und nicht ans Telefon gehen wird, und in einem inneren Monolog, den sie in dieser Zeit führt, drückt sie sich mit folgenden Worten aus: *„Ich weiß, daß niemand antworten kann, aber es kommt mir darauf nicht an,*

nur daß es bei Ivan läutet, in der abgedunkelten Wohnung, und da ich weiß, wo sein Telefon steht, soll das Läuten von dort aus allem, was Ivan gehört, sagen: ich bin es, ich rufe an“ (s. 26). In der Fortsetzung des Satzes ist es eine beklagenswerte Situation, dass sie sich damit tröstet, dass Ivans Habseligkeiten sie hören werden. Alles, was mit Ivan zu tun hat, ist für sie extrem wichtig. Außerdem wie aus dem eintönigen Verlauf ihres Lebens vor Ivan und aus den Worten *„Seit ich diese Nummer wählen kann, nimmt mein Leben endlich keinen Verlauf mehr, ich gerate nicht mehr unter die Räder, [...]“* (s. 27) hervorgeht, glaubt sie, dass sie dank Ivan vom Fluss des Lebens befreit ist. Diese Art der Flucht ist nicht authentisch. Denn sie isoliert sich vom Alltag, raucht tagelang zu Hause, wählt Ivans Telefonnummer und wartet auf seine Ankunft. Der Akt der Selbsttäuschung besteht hier jedoch darin, dass sie nicht einmal merkt, dass sie sich dieses Mal an den hoffnungslosen Strom von Ivans Liebe verloren hat. Mit anderen Worten: Die Erzählerin, die sich zuvor dem Strom des täglichen Lebens geopfert hat, opfert sich diesmal Ivans Liebe und ignoriert sich selbst angesichts seiner Gegenwart. Das Selbst existiert nicht in seiner eigenen Existenz und versucht, dieses schreckliche Gefühl der Isolation, der Leere und des Nichts mit einer Illusion zu überdecken, d. h. mit einer neurotischen Liebe. Yalom stellt fest, dass Menschen mit dieser Tendenz den Glauben haben, dass *„ich nur existiere, wenn ich gedacht werde“* (Yalom, 1999: 590) und illustriert diese Situation mit einer Passage aus *Alice im Wunderland* wie folgt:

„Er träumt gerade“, sagte Tweedledee, „was glaubst du, was er träumt?“
„Das kann niemand erraten,“ sagte Alice.
„Wow, er träumt von dir!“, sagte Tweedledee und klatschte triumphierend in die Hände. „Wenn er aufhört zu träumen, was glaubst du, wo du dann sein wirst?“
„Wo ich jetzt bin, natürlich“, sagte Alice.
„Nein!“, antwortete Tweedledee verächtlich. „Du würdest nirgendwo sein. Du bist einfach nur das, wovon er träumt!“
„Wenn der König aufhören würde zu träumen“, fügte Tweedledum hinzu, „würdest du wie eine Kerze erlöschen!“
„Ich würde nicht gehen!“, sagte Alice stolz. „Außerdem, wenn ich das bin, wovon er träumt, was ist dann mit euch, möchte ich wissen?“
„Ich auch,“ sagte Tweedledum.
„Ich auch, ich auch!“ rief Tweedledee.
Er schrie so laut, dass Alice nicht anders konnte, als zu sagen: „Pst! Wenn du so viel Lärm machst, habe ich Angst, dass du ihn aufweckst.“
„Es ist sinnlos, über das Aufwachen zu reden, Traum war“, sagte Tweedledum. „Du weißt genau, dass es nicht real war.“
„Ich bin echt!“, sagte Alice und begann zu weinen.
„Man kann sich nicht durch Weinen ein wenig realer machen“, sagte Tweedlebee.

[...] (zitiert nach Yalom, ebd.: 590-591).

Dem Zitat zufolge werden Menschen, deren Selbst von der Anerkennung durch andere abhängt, nie ein echtes Selbst haben, und sie werden auch nie in der Lage sein, ihr Leben selbst zu gestalten. Die Beziehung der Erzählerin zu Ivan ist von dieser Art, da sie versucht, ihre eigene Existenz durch Ivan zu begründen und zu bestätigen. Um ein Beispiel aus dem Werk zu nennen: Als Ivan ihn am Telefon anruft, denkt der Erzähler wie folgt: *„Und so auserwählt bin ich vor allen Telefonabonnenten und so werde ich gewählt, [...] denn Ivan weiß mich schon auswendig auf jeder Wählscheibe zu finden [...]“* (s. 41). Von Ivan - einem Wesen, das seinem eigenen Wesen weit überlegen ist, sogar dem höchsten Wesen - erkannt, bedacht und auserwählt zu werden, ist für sie gleichbedeutend mit einer Existenz. Ihre Existenz in der Welt hängt ganz von dieser Bedingung ab. Nur so kann sie existieren. Weil ihr ein inneres Selbstgefühl fehlt, das ganz aus ihrer eigenen Existenz stammt, muss sie diesen Mangel ständig von außen, vorerst von Ivan, erfüllen. Anders ist es für sie schwer zu existieren. In Wirklichkeit ist ihre Liebe zu Ivan nur ein Bedürfnis nach Bestätigung ihrer Existenz. Ivans große Aufgabe ist es, die Existenz der Erzählerin zu bestätigen, ihr das Gefühl zu geben, dass sie existiert und wertvoll ist. Mit anderen Worten, die Erzählerin hat nur eine Beziehung zu Ivan, nämlich die, die seine Existenz bestätigt. Denn die Grundlage der Beziehung besteht im Wesentlichen darin, den Schmerz zu überwinden, der durch die Leere entsteht, die durch die Nichtexistenz der Erzählerin, das fehlende Bewusstsein, sie selbst zu sein und sich selbst nicht zu akzeptieren, verursacht wird.

Die Erzählerin setzt ein Leben ohne Ivan mit dem Tod gleich. So sehr, dass sie sagt, dass sie lieber gleich sterben würde, als von der telefonischen Kommunikation mit ihm oder der Abwesenheit von Ivan abgeschnitten zu werden: *„[...] ich höre, wie er einhängt, und ich wollte, dieses Geräusch wäre ein Schuß, kurz, schnell, damit es zu Ende sei, [...]“* (s. 42). Nach einem weiteren Telefongespräch verwendet sie ähnliche Ausdrücke und schreibt Ivan seine Existenzberechtigung zu: *„[...] solange ich ihn höre und mich von ihm gehört weiß, bin ich am Leben“* (s. 40). Diese Worte zeigen, wie ihre Verbindung zum Leben an einem seidenen Faden hängt. Es scheint, dass die Erzählerin durch Ivans Anwesenheit völlig verloren und ausgelöscht ist. Außerdem ist es offensichtlich, dass sie sich nie für sich selbst entschieden hat und in ihrem Leben nie selbst existiert hat. Die Liebesbeziehung, in der sie sich befindet, ist der Auslöser für diese pathologische

Situation. Aus Nietzsches Sicht ist dies eine sehr riskante Situation. Nietzsche (2015b: 27-28) ist der Ansicht, dass das Ignorieren und Sich-Verlieren in der Liebe einerseits den Egoismus stärkt und andererseits das Verlassen des eigenen Selbst und der Welt außerhalb von sich selbst bedeutet, was er im Hinblick auf die gesunde Selbststruktur des Individuums für problematisch hält. Die Existenz des Menschen, die wichtiger sein sollte als alles andere in der Welt, wird entweder pathologisch überbewertet, indem sie eine Tendenz zur Überkompensation zeigt, oder sie wird im Gegenteil zu wenig oder gar nicht wertgeschätzt. Beide Situationen sind höchst ungünstig. In dem Werk bedeutet der Wunsch der Erzählerin, sich in Ivan zu verlieren, dass sie ihr eigenes Ich überhaupt nicht schätzt und es ignorieren will. Es wurde bereits festgestellt, dass in Heideggers Denken das Individuum in der Welt in einer relationalen Weise existiert, dass die Beziehung zu sich selbst die Herstellung einer Beziehung zu anderen beinhaltet und dass man gleichzeitig das Potenzial hat, sein Selbst in anderen zu verlieren (oder nicht zu verlieren), indem man sich selbst wählt oder nicht wählt (Mulhall, 1998: 97). Unter diesem Gesichtspunkt ist zu beobachten, dass die Erzählerin ihrem eigenen Ich gegenüber völlig gleichgültig ist und ihr eigenes Ich der „*Diktatur des Anderen*“ (ebd.: 98) überlässt. Denn Ivan ist die Quelle von allem, was ihn glücklich macht, und Ivan ist der Sinn von allem, was vorher keinen Sinn hatte. Dinge, die die Erzählerin früher unruhig machten, fangen an, ihr Frieden zu geben und werden dank Ivan schön. Diese Situation wird wie folgt dargestellt: „[...] und in die Obhut Ivans muß unversehens sogar die Natur gekommen sein, denn die Vögel singen am Morgen leiser und lassen einen zweiten, kurzen Schlaf zu“ (s. 27). Heideggers (2008: 13-45) Tendenz, sich in der Beziehung zu anderen Menschen zu verlieren und zu ignorieren, die er als Das Man bezeichnet, wird aus der Sicht der Erzählerin auf Ivan angewandt, und das Ich der Erzählerin verwandelt sich in das Ich von Ivan. Ivan ist das Einzige, was ihm Lebensenergie gibt und ihn mit dem Leben verbindet. Heidegger argumentiert auch, dass der Mensch, anders als andere Wesen, ein Wesen ist, das sich selbst betrifft, sich selbst wählt und sich innerhalb seiner Möglichkeiten konstituiert. Doch die Erzählerin richtet ihre Gedanken nie reflexiv auf sich selbst, denkt nicht über sich selbst nach, stellt nicht die Fragen: Wer bin ich, was sind meine Bedürfnisse, wer will ich sein, und bleibt sich selbst gegenüber völlig gleichgültig. Sie denkt nur an Ivan, den sie zu ihrem Herrn gemacht hat: „*Ich denke an Ivan / Ich denke an Liebe. / An die Injektionen von Wirklichkeit. / An ihr Vorhalten, so wenige Stunden*

nur. / An die nächste, die stärkere Injektion“ (s. 43). Es wird deutlich, dass die Beziehung der Erzählerin zu ihrem eigenen Ich völlig gestört ist. Er hat sein eigenes Selbst der Liebe überlassen, die wie Drogen ein vorübergehendes und falsches Glück vermittelt. Alle Nachteile, die diese Situation für die Erzählerin mit sich bringt, decken sich mit den Ideen von Sartre (2009: 134-153). Denn Sartre sagt, während er die Welt der Objekte beschreibt, dass die Existenz eine identische Struktur hat, die sich mit sich selbst überschneidet, und dass sie voll von sich selbst ist. Bewertet man diese Situation in Bezug auf die Erzählerin, so hat sie für sich eine Existenz gewählt, wie ein Objekt in der Welt existiert. Ihre eigene Existenz ist mit Ivans Existenz identisch geworden, und sie ist von Ivans Existenz erfüllt. So sehr, dass für ihr eigenes Ich kein Platz mehr ist. Sie existiert in einer unendlichen Intensität mit Ivans Existenz. Für Sartre muss die menschliche Existenz jedoch einen Riss, eine Leere zwischen sich und sich selbst enthalten, und diese Leere erlaubt es ihr, ihre Unvollständigkeit zu überwinden, sich zu vervollständigen und immer weiter zu formen. Mit dem Impuls, der von diesem Gefühl der Leere und des Nichts ausgeht, hat das Individuum daher den Wunsch, den Mangel in sich selbst zu überwinden und sich selbst zu bestimmen. Aus dieser Sicht wird deutlich, dass die Erzählerin diesen Mangel mit Ivan ausfüllt und sich mit Ivan vollständig fühlt. Auf diese Weise versucht sie, ihr Gefühl der Isolation und Leere zu überwinden. Es ist daher offensichtlich, dass sie sich mit einem Objektwesen gleichsetzt, sich der Möglichkeit verschließt, sich vollständig zu entwickeln und neu zu erschaffen und sich nicht selbst zu begrenzen, wie es ein echtes Selbst hat, und den Prozess der Selbstkonstruktion sabotiert.

Bemerkenswert sind die intertextuellen Bezüge, die die Autorin im Zusammenhang mit der Assoziation der Spur des Selbst/des Selbstseins im Werk mit der existenziellen Perspektive herstellt. Die Autorin verweist direkt auf Nietzsches *Ecce Homo* und auf „Josef K.“ (S.158), den Protagonisten von Kafkas Roman *Der Prozess*. Man kann sagen, dass der gemeinsame Aspekt dieser expliziten intertextuellen Bezüge darin besteht, dass sich beide Werke mit dem Thema des Selbst befassen. Nietzsches *Ecce Homo*, das die Problematik der Selbstanalyse des eigenen Lebens aufwirft, ist nicht als chronologische Lebensgeschichte geschrieben, sondern als Autobiographie, die Abschnitte seines Lebens und seiner selbst thematisiert (Silvermann, 1981: 142) und das Individuum auffordert, „er selbst“ zu sein, insbesondere mit dem Untertitel „Wie Man Wird, Was Man Ist“. Daher kann man diesen Verweis auf das Werk so interpretieren, dass er den Selbstverlust der

Erzählerin durch Nietzsches Text hervorhebt und den Leser auffordert, sich selbst zu sein. Der Verweis auf Kafkas Roman im Werk macht auf die frappierende Ähnlichkeit zwischen der Figur Josef K., in der die Vernachlässigung und Verleugnung des Selbst ihren Höhepunkt erreicht, und der Erzählerin aufmerksam. Denn das Verbrechen von Josef K., dessen Prozess im Roman zu sehen ist, richtet sich gegen ihn selbst. Das Verbrechen, das er in seinem Leben begeht, indem er sich selbst vernachlässigt und sein Selbst ignoriert, ist Selbstverrat, mit anderen Worten, der Verbrecher ist derjenige, der sein Selbst opfert, und das Opfer ist sein potenzielles Selbst (Yalom, 1999: 452-453). Die Ähnlichkeit besteht darin, dass die Erzählerin des Werkes auch Verbrechen gegen sich selbst begeht. Denn wie erklärt, vernachlässigt die Erzählerin sich selbst, indem sie ihr Selbst weitgehend ignoriert. Diese Situation, die man als den größten Schmerz der Existenz bezeichnen kann, ist auch die größte Quelle des Leidens der Erzählerin. Aus diesem Grund sind diese Hinweise der Autorin in dem Werk von großer Bedeutung. Zusammenfassend kann man interpretieren, dass die Autorin durch die Parallelität, die sie mit Verweisen auf Nietzsche und Kafkas Texte herstellt, die durch das Fehlen des Selbst verursachten Schmerzen sichtbar machen will.

3.3. ERWERB DER EXISTENZ

Im bisherigen Teil der Studie wurden die Erweiterungen der Themen Authentizität, Entfremdung, Angst, Freiheit und Selbstsein im Werk einer existenziellen Analyse unterzogen, und es hat sich gezeigt, dass die Erzählerin keine authentische Existenz entfalten kann, von der Außenwelt und ihrer eigenen Innenwelt entfremdet ist, unter chronischen Angststörungen leidet, kein freies Individuum sein kann und der Prozess der Selbstwerdung untergraben wird. In diesem Abschnitt soll aufgezeigt werden, wie die Figur des Erzählers - unter Anleitung der Autorin - einen Ausweg aus diesen existenziellen Dilemmata findet.

Zunächst wird Schritt für Schritt gezeigt, wie die Lebensgeschichte der Erzählerfigur, die die Autorin mit autobiographischen Spuren aus ihrem eigenen Leben verwebt, vom Prozess der Zerstörung zum Prozess der Auferstehung übergeht, indem sie sich wie ein Phönix aus der Asche erhebt, und dann werden die Schlüssel zu dem Weg gefunden und entschlüsselt, der dem Hauptziel der Autorin dient, eine kranke Welt zu heilen (Bachmann, 1998: 135) - die die Autorin bewusst im Werk hinterlassen hat.

Es ist anzumerken, dass die dunkle, depressive und schmerzhaft schwindelerregende Atmosphäre von *Malina* auf den ersten Blick erkennbar macht und ein wichtiges Vorurteil über das Werk schafft. Doch nur ein geduldiger Leser, der in die Tiefen des Werks eintaucht, wird entdecken können, welche Art von Hoffnung sich hinter der Hoffnungslosigkeit verbirgt, die Schicht für Schicht gewoben wird. Die Fiktion des Werks folgt von Anfang bis Ende dem folgenden Ablauf. Der erste Teil des Werks beginnt wie eine fröhliche Geschichte, wie der Titel *Glücklich mit Ivan* verrät. Es wird jedoch sofort erkannt, dass es sich um eine Illusion handelt. Diese Illusion kann auch als Verweis auf die Illusion des Alltags gelesen werden, in der die meisten Menschen leben. Im weiteren Verlauf des Werks, als die Illusion langsam zu bröckeln beginnt, wird die Erzählerin mit der bitteren Realität konfrontiert, die sich hinter dem Schleier der Illusion verbirgt. Vor allem im zweiten Teil tritt die Erzählerin in einen Prozess der inneren Abrechnung mit der Vergangenheit ein, bei dem all ihre vergangenen Erfahrungen aus dem Unbewussten in die Welt des Bewusstseins auftauchen, und erreicht im dritten Teil, dem letzten Teil des Werks, die Erlösung mit einem Ende, das als Mord konzipiert ist, mit anderen Worten, ein als Mord getarntes Ende. Man kann sagen, dass es der Erzählerin gelungen ist, trotz aller Schmerzen zu überleben, die tödlichen Wunden zu überstehen, die Brände zu überwinden, in die sie geraten ist, und sich von den Krankheiten zu erholen, die eine kranke Welt übertragen hat. Diese Strömung in der Fiktion des Werks vermittelt dem Leser die Botschaft, dass die Erlösung nur mit dem Schwung und der treibenden Kraft erreicht werden kann, die durch das Abtauchen auf den Grund des erlebten Schmerzes und das Durchschreiten der Feuer gewonnen werden. Die vielfältigen Botschaften, die in der vielschichtigen Textur des Werks enthalten sind, bombardieren die Menschheit geradezu mit dem Licht der Hoffnung. Wie die existenziellen Dilemmata, die in dem Werk nacheinander analysiert werden, aufgelöst und gelöst werden, wird man versuchen zu entschlüsseln, den Schlüsselbotschaften, die sich hinter jedem Thema verbergen, auf die Spur zu kommen, und die verblüffende Parallelität zwischen diesen Schlüsseln und den Formeln, die der Existentialismus auf dem Weg zur Erlösung des Menschen vorschlägt, aufzudecken.

Den aus dem Werk gewonnenen Informationen zufolge ist das frühere Leben der Erzählerin voller Verletzungen und schmerzhafter Erinnerungen, an die sie sich nicht erinnern will und die sie aus dem Bewusstsein verdrängt. Diese traumatischen

Erinnerungen werden in dem Werk nicht explizit erwähnt, aber sie werden dem Leser nahegelegt. Es ist unklar, was mit der Erzählerin geschehen ist, aber in den eigenen Worten der Autorin wird das Geschehen in Träumen offenbart: *„was ihm zugestoßen ist all das ist in den Träumen, teils versteckt, teils auch ausgesprochen. Jede erdenkliche Art von Folter, von Verderben, von Bedrängtwerden...“* (Bachmann, 1983: 97). Diese werden durch die Träume, die insbesondere im Kapitel „Der Dritte Man“ beschrieben werden, aus dem Unbewussten in die Bewusstseinssebene übertragen. In diesem Kapitel zeigt der Autor intensiv den Faschismus, den Völkermord, das Grauen, die Zerstörung, die Folter, die Ungerechtigkeit und die Tötung von Menschen auf, die er in den Hintergrund des Romans stellt. Das tödliche Grauen, das in den Träumen vermittelt wird, ist jedoch nicht nur in Form des im Unbewussten gespeicherten Schmerzes und seiner Offenbarung in den Träumen gegeben; vielmehr zieht sich diese Atmosphäre des Grauens durch den gesamten Roman. Die Arten von Folterungen, Zerstörungen und Tötungen finden sowohl im täglichen Leben der Erzählerin und in den täglichen Beziehungen „Heute“ statt, die als die Zeit vermittelt wird, in der das Werk spielt, als auch in Form von Wunden, die erst in der Gegenwart mit Reflexen aus den Erinnerungen an die Vergangenheit heilen und bluten. Die Autorin vertritt die Auffassung, dass Krieg, Faschismus und das Töten von Menschen im Alltag, in der Beziehung zwischen zwei Menschen, beginnen und dass man sich zuerst damit befassen sollte, denn wenn diese kleinen Dinge korrigiert werden können, können erst dann die großen Kriege und das Töten beseitigt werden (Bachmann, 1998: 155). Dies ist die Utopie der Autorin. Aus diesem Grund konzentriert sich der Roman auf die schrecklichen Verletzungen, die sich im Alltag zwischen dem Ich-Erzähler und Ivan und in den familiären Beziehungen ereignen, wobei der Autor im dritten Kapitel viele Arten von Tötungen beschreibt. Die Erzählerin wird in der obersten Ebene des Romans von drei Mördern getötet. Der erste von ihnen ist Ivan. Ivan steht für ein Kompositum aus den romantischen Liebesaffären der Erzählerin. Das liegt daran, dass die Erzählerin ihr ganzes Leben lang von Männern verwundet und getötet wurde. Männer werden als *„unheilbar krank“* (Bachmann, 1983: 71) dargestellt, die krank sind und die Welt anstecken. Die Erzählerin beschreibt die Krankheit der Männer mit den folgenden Worten: *„[...] machen die meisten Männer aber die Frauen unglücklich, und eine Gegenseitigkeit ist nicht da, denn wir haben es mit dem natürlichen Unglück, dem unabwendbaren, das von der Krankheit der Männer kommt, [...]“* (s. 286). Weil Ivan die

Erzählerin nicht glücklich machte und ihr die wahre Liebe verweigerte, verletzte er sie mehrmals und trieb sie in den Tod. Daher ist er der erste Mörder. Der zweite Mörder ist die Vaterfigur, die im zweiten Kapitel durch Träume erscheint. Diese Vaterfigur stellt im Grunde einen Durchschnitt aller Mörder in der Gesellschaft dar, die alle Formen des Tötens ausführen. In diesem Kapitel führt die Autorin viele Arten des Todes an, bei denen ein Mensch einen anderen Menschen töten kann. Die Vaterfigur wird zum Verursacher all der Verletzungen, die die Erzählerin in ihrem Leben erleidet, all der Folterungen und Tötungen, denen sie ausgesetzt ist, und er versucht, die Erzählerin auf vielfältige Weise zu töten. Daher ist er der zweite Mörder (Bachmann, 1998: 147). Der dritte Mörder wird als Malina dargestellt. Bei näherer Betrachtung des Werkes wird der Ich-Erzähler jedoch nicht von Malina getötet, wie die Autorin selbst bestätigt (ebd.: 143). Malina will sie vielmehr retten, anstatt sie zu töten. Da diese Frage noch vertieft werden soll, wird vorerst nur diese Interpretation erwähnt. Ein weiterer wichtiger Punkt sind die Informationen, die die Autorin über die vergangenen Erfahrungen der Erzählerin gibt: *„Sie ist ja schon so oft ermordet worden oder an diese äußerste Grenze gekommen. Sie hat nur den letzten Schritt noch nicht getan, nämlich dieses Ich zum Verschwinden zu bringen, das nicht mehr brauchbar ist, weil es zu zerstört ist“* (Bachmann 1983, 93). Wie die Autorin bestätigt, ist die Erzählerin in ihrem bisherigen Leben mehrfach verwundet worden und hat nun das Ende erreicht. Sie hat keine Kraft mehr, all diese Schmerzen zu ertragen, und wenn sie noch einen weiteren Schlag erhält, wird das ihr Ende sein. An diesem Punkt muss Malina eingreifen, um das Leiden der Erzählerin zu beenden und die Situation zu verbessern. Der Mensch (die Erzählerin) wird von sich selbst (Malina) gerettet, denn *„Wenn ihm noch einer hilft, weiß er sich bald überhaupt nicht mehr selber zu helfen“* (s. 317).

Die Erzählerin hat sich eine unauthentische Welt geschaffen, weil sie mit den Wunden, die sie im Laufe ihres Lebens erlitten hat, nicht fertig wird und sie loswerden will. In dieser Welt ist sie weder wirklich sie selbst noch ist die Welt, die sie geschaffen hat, real. Als Folge all dieser tödlichen Verletzungen hat die Erzählerin viele Anpassungen entwickelt, um zu überleben. Sie bedient sich vieler Formen der Selbsttäuschung, die von den existenzialistischen Philosophen vorgeschlagen wurden. Sie lebt in einem falschen Selbst und einer falschen Welt, verbirgt die Wahrheit vor sich selbst, vermeidet sie, indem sie die Angst unterdrückt, die sie mit der Wahrheit konfrontieren würde, entflieht der

Freiheit, indem sie die Möglichkeit leugnet, ein authentisches Selbst zu sein und ihr Leben innerhalb der Grenzen ihrer Möglichkeiten zu wählen und zu gestalten. Für die Erzählerin ist der Preis für diese Formen der Selbsttäuschung extrem hoch. Diese Situation verursacht bei ihr verschiedene Pathologien und ihr Zustand wird immer schlimmer. In dieser irrealen Welt erfindet die Erzählerin ein „Heilmittel“ namens Ivan (S. 84) und glaubt, dass dank Ivan all ihre Wunden aus der Vergangenheit heilen werden. Die Erzählerin beschließt, ein Buch über das Glück für Ivan zu schreiben. Der Glaube, dass sie glücklich sein werden, ist sehr stark, aber dieser Glaube reicht nicht aus, um sich zu verwirklichen. Denn egal, wie sehr sie versucht, sie zu ignorieren, ihre Ängste sind größer und am Ende sind es ihre Ängste, die sie dazu bringen, sich selbst zu erkennen. Die Erzählerin beginnt einen Text mit dem Titel „*TODESARTEN*“ (s. 52) zu schreiben, in dem sie versucht, die schmerzlichen Erinnerungen an die Vergangenheit zu verarbeiten, aber später ändert sie auf Ivans Wunsch den Titel und den Inhalt des Buches und schreibt es in ein Buch des Glücks um. Die Autorin macht folgende Aussagen über dieses utopische Buch des Glücks:

„Ja, das ist eine reine Utopie. In dem Buch zum Beispiel versucht sie doch nur, Ivans wegen dieses Buch zu schreiben, das schön ist, wo die Utopie anfängt, und immer mit diesem Satz: »Ein Tag wird kommen«, und am Ende sagt sie: »Kein Tag wird kommen«, denn es wird kein Tag kommen. Wir werden immer so leben“ (Bachmann, 1983: 70).

Diese Worte der Autorin offenbaren die Ausweglosigkeit der Situation der Erzählerin. Denn es gibt keine Hoffnung für sie in dieser obsessiven Liebe. Aber auch wenn es keine Hoffnung für die Erzählerin in dieser Liebe gibt, gibt es immer Hoffnung für die Erzählerin selbst. Sie hat immer die Freiheit, für sich selbst zu entscheiden und zu handeln. Dafür muss sie durch das Feuer gehen und sich in die tiefsten Tiefen des Schmerzes begeben. Diese Botschaft steht am Ende des utopischen, imaginären Teils, der kursiv mit *Die Geheimnisse der Prinzessin* betitelt ist: *„[...] inmitten ihrer Getreuen im Burghof fiel sie blutend von ihrem Rappen. Sie lächelte aber und lallte im Fieber: Ich weiß ja, ich weiß!“* (s. 69). Die Botschaft, die hier vermittelt wird, ist, dass die Erzählerin alles verstehen und wissen wird, was zu tun ist, wenn sie im Feuer steht. Sie wird sich dem Schmerz stellen und von ihm befreit werden. Der Hoffnungsschimmer, dass die Erzählerin dazu in der Lage sein wird, findet sich in den von der Autorin kursiv geschriebenen Passagen aus dem Buch des Glücks: *„Ein Tag wird kommen, an dem die*

Menschen rotgoldene Augen und siderische Stimmen haben, an dem ihre Hände begabt sein werden für die Liebe, und die Poesie ihres Geschlechts wird wiedererschaffen sein...“ (s. 142). Der wichtigste Punkt, der in diesem Abschnitt vermittelt wird, ist, dass die Menschen die Fähigkeit zu lieben erlangen. Denn nur mit Liebe und Mitgefühl können alle Wunden der Seele geheilt werden. Aber damit ein Mensch jemanden lieben kann, muss er zuerst sich selbst lieben. Wer sich selbst nicht liebt, kann keinen anderen lieben. Aus der Sicht der Erzählerin muss sie also zuerst lernen, sich selbst zu lieben und zu akzeptieren. In der zitierten Passage wird deutlich, dass die Autorin eine solche Hoffnung für die Erzählerin hegt. Es wird gehofft, dass die Erzählerin zunächst die Fähigkeit erlangt, sich selbst zu lieben. Ähnliche Formulierungen, die dem Leser und der Erzählerin Hoffnung einflößen, sind im Text häufig anzutreffen: *„Ein Tag wird kommen, [...] es wird das ganze Leben sein“* (s. 144) und *„[...] wir werden aufhören, zu denken und zu leiden, es wird die Erlösung sein“* (s. 145). Diese Aussagen zerstreuen auch die düstere Atmosphäre des Werks und lassen die im Hintergrund lauernde Hoffnung erahnen. Das von der Erzählerin geschriebene Buch des Glücks verwandelt sich buchstäblich in „ein Buch über die Hölle“ (S. 153), vor allem nach der Konfrontation mit der Vergangenheit im Traumteil, und die Illusion von Ivans Welt beginnt sich aufzulösen. Denn Ivan wird die Erzählerin nie wirklich lieben. Da die Erzählerin dies weiß, tut sie alles, um Ivans Liebe zu gewinnen. In dem Maße, in dem sie für sich eine unauthentische Welt aufbaut, baut sie auch ein unauthentisches Selbst auf. Denn sie ist sich sicher, dass Ivan sie nicht so lieben wird, wie sie ist. Sie arbeitet hart, um ihm zu gefallen und um ein Stück Liebe von ihm zu bekommen. Ivan kann sie nicht lieben, weil er sie nicht erkennt. Weil die Erzählerin nicht sie selbst ist, existiert ihr authentisches Ich nicht; sie ist jemand anderes geworden, um anerkannt und geliebt zu werden: *„[...] dann wüßte er wenigstens, daß ich auch anders aussehen kann, daß ich mich anziehen kann (was er bezweifelt), daß ich gesprächig bin (was er noch mehr bezweifelt). Denn in seiner Gegenwart werde ich still, [...]“* (s. 37). Wie man sieht, kann sich die Erzählerin nicht ausdrücken und ihre Existenz nicht auf authentische Weise offenbaren. Die zugrunde liegende Tatsache ist, dass es der Erzählerin an Selbstakzeptanz und Liebe mangelt. Solange sie sich nicht selbst akzeptiert und anerkennt, wird sie sich innerlich nicht als lebenswert empfinden. Ivan ist im Wesentlichen eine Metapher. Er symbolisiert die Unfähigkeit der Erzählerin, sie selbst zu sein, sich selbst zu akzeptieren und zu lieben. Diese Entbehrung veranlasst die Erzählerin,

sich stets zu bemühen, dieses Bedürfnis von außen zu stillen. Infolgedessen wird Ivan für die Erzählerin zu einer Sucht, um den chronischen Schmerz zu betäuben, nicht sie selbst zu sein und sich selbst nicht zu akzeptieren. Diese Sucht führt auch zum Verlust der Freiheit der Erzählerin. Die Erzählerin, die um Ivans Liebe willen ein Leben in Abhängigkeit und Selbstbetrug vorzieht, opfert sich und ihre Freiheit.

Vor allem der Traumteil des Werks ist von einer dunklen Atmosphäre durchwoben. Diese Dunkelheit dient dazu, dass die Erzählerin den Boden unter den Füßen verliert, während sie sich schmerzhaften und quälenden Realitäten gegenüberstellt. Auf diese Weise geht die Erzählerin, die sich mit der bodenlosen Dunkelheit auf dem Grund des Schmerzes konfrontiert und abfindet, durch den Schmerz hindurch und bemüht sich um *“inneren Auseinandersetzungen, und das sind die authentischen”* (Bachmann, 1983: 99). Wenn wir uns also an Nietzsches Aussage erinnern, dass ein Mensch, der sich ein neues Paradies schafft, diese Kraft nur in seiner eigenen Hölle finden kann (Nietzsche, 2013: 135), kann man sagen, dass die Erzählerin die Kraft zur Schaffung des Paradieses in der Hölle, in der sie lebt, auf ähnliche Weise finden wird, mit anderen Worten, sie wird die Erlösung erreichen, indem sie sich ihrem Schmerz stellt.

Diese inneren Abwägungen finden vor allem in den Abschnitten des Werks statt, in denen Malina (der intellektuelle Aspekt des Ichs) stärker zum Tragen kommt. Hier ist ein sehr offensichtliches Paradoxon zu beobachten. Die Erzählerin, die in ihrem eigenen Leben in einer fiktiven (unwirklichen) Welt lebt, wird in der Traumebene mit der Realität konfrontiert, die im Wesentlichen unwirklich ist. Es ist, als hätten Realität und Traum ihre Plätze getauscht. Mit anderen Worten: Für die Erzählerin ist die reale Welt zu einem Traum geworden, während die Träume die Funktion einer Tür haben, die zur Realität führt. Mit dem Träumen der Erzählerin löst sich also die Illusion des realen Lebens auf, und sie wird mit der wahren Realität konfrontiert. Nach diesem Punkt ist zu beobachten, dass Malina mehr zum Vorschein kommt und die Beziehung und Kommunikation zwischen der dualen Struktur des Selbst verstärkt wird. In diesen Kapiteln, die größtenteils in Form von gegenseitigen Dialogen verwoben sind, kommt es zu einer Versöhnung zwischen Bewusstsein und Gefühl. In diesen Dialogen drückt Malina gegenüber der Erzählerin deutlich aus, dass sie so nicht weitermachen kann: *„[...] du kommst jetzt mit mir, oder wir sehen einander nie wieder, das muß ein Ende haben“* (s.

214). Diese Worte sind ein Zeichen dafür, dass die duale Selbststruktur zu integrieren und das authentische Selbst zu gewinnen ist. Für ein authentisches Selbst muss zunächst das unauthentische Selbst aufgegeben und Formen der Selbsttäuschung müssen aufgegeben werden. An dieser Stelle verwendet die Erzählerin häufig Begriffe wie „*Injektionen von Wirklichkeit*“ (s. 76) und „*Wahrheitsserum*“ (s. 257) und „*Aletheia*“ (s. 253) „*Aletheia*“ (s. 204). Insbesondere Aletheia, definiert als „*der im griechischen Denken verwendete Begriff für Wahrhaftigkeit als Gegenteil von Falschheit und Unwahrheit, Aufrichtigkeit und Authentizität als Gegenteil von bloßem Schein, Unaufrichtigkeit und Unehrlichkeit in der Realität*“ (Cevizci, 2003: 232), bezieht sich direkt auf Authentizität. Denn wenn man bedenkt, dass die Erzählerin sich selbst täuscht und die Realität verzerrt, braucht sie die Spritze der Realität. Ein weiterer bemerkenswerter Punkt bei diesen Begriffen ist, dass die Funktion von Metaphern wie „Spritze“ und „Serum“ darin besteht, das Bedürfnis der Erzählerin nach „Genesung“ und „Heilung“ zu zeigen. Denn die Erzählerin wird nur dann geheilt, wenn sie authentisch ist und eine authentische Realität erreicht. Sie beginnt, sich mit Hilfe von Malina aus der Situation zu befreien, in der sie die traumatischen Ereignisse ihres Lebens versteckt und ignoriert, d. h. in der sie sich selbst betrügt: „*Wenn man überlebt hat, ist Überleben dem Erkennen im Wege, du weißt nicht einmal, welche deine Leben früher waren und was dein Leben heute ist, [...]*“ (s. 233). Hier erkennt Malina, dass die Erzählerin, die alle erdenklichen Wunden erlitten hat (S. 278), so tun und leugnen musste, als hätte sie diese nie erlebt, um weiterleben zu können. Dies schützte sie eine Zeit lang vor den überwältigenden Ängsten und Qualen, die sie erlitt. Aber sie braucht diese Anpassungen nicht mehr. Die Erzählerin muss sie hinter sich lassen und ins wirkliche Leben zurückkehren. Deshalb sagt Malina ihr, dass sie ihm die Kontrolle überlassen muss (ebd.) und zeigt ihr das wahre Gesicht ihrer inneren und äußeren Welt. Danach, vor allem im zweiten Teil, werden die unbewussten Erinnerungen und verdrängten Gefühle der Erzählerin intensiv ins Bewusstsein geholt. Das zweite Kapitel beginnt mit dem Satz „*Ein großes Fenster geht auf*“ (s. 181), der die Tür zur Realität und Authentizität symbolisiert. Es ist an der Zeit, die ganze Wirklichkeit zu enthüllen. Anfangs zeigte die Erzählerin großen Widerstand gegen die Realität. Die Erzählerin sagt: „*Wie soll ich je Frieden finden. Ich will den Frieden*“ (s. 193), was bedeutet, dass sie sich weigert, die schmerzliche Realität anzuerkennen und darauf besteht, in ihrer rosaroten Welt glücklich zu leben. Daraufhin Malina sagt: „*In dir ist kein*

Frieden“ (s. 193), und versucht ihr trotz allem die Wahrheit zu vermitteln, dass sie unglücklich ist. Zu diesem Zeitpunkt wollte die Erzählerin diese Realität jedoch nicht sehen. Nachdem jedoch die Realität in der Traumsequenz ans Licht kommt und die Erzählerin sich all ihren vergangenen Schmerzen stellt, erkennt sie, dass sie die Realität nicht länger vor sich selbst verbergen kann. Unmittelbar nach der Traumsequenz sagt sie im Dialog mit Malina die folgenden Worte: *„Es ist immer Krieg. / Hier ist immer Gewalt. / Hier ist immer Kampf. / Er ist der ewige Krieg“* (s. 246). Diese Worte sind ein Beweis dafür, dass die Erzählerin beginnt, die reale Welt auf authentische Weise zu sehen. Mates Worte: *„Sobald wir uns entschließen, klar zu sehen, wie die Dinge sind, kann der Prozess der Heilung - ein Wort, dessen Wurzel ‚Rückkehr zum Ganzen‘ bedeutet - beginnen“* (2023: 22), verstärken diesen Beweis noch weiter.

Nachdem Malina der Erzählerin die schmerzhafteste Realität ihrer eigenen Erinnerungen und der Außenwelt vor Augen geführt hat, kommt die Wahrheit über Ivan ans Licht: *„Du hast eben nichts, wofür du dasein mußt!“* (s. 263). Die Erzählerin, die ihr gesamtes Dasein durch Ivan konstruiert und der Welt durch Ivan einen Sinn gibt, verliert mit Ivans Weggang alle Bedeutungen und den Grund für ihr Dasein. Der Satz *„Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie“* (s. 225), wird als Anspielung auf Nietzsches 12. Aphorismus aus *Götzen Dämmerung* (1888) *„Hat man sein warum? des Lebens, so verträgt man sich fast mit jedem wie? [...]“* (zit. Nach Eberhardt, 2004: 149) angesehen. Diese beiden Sätze sind bemerkenswert ähnlich. Daher ist es klar, dass die Erzählerin, die nach dem Verlust des Buches des Glücks und dem Verlust von Ivan keinen Grund zum Leben hat, einen Lebensgrund finden muss, indem sie das schreckliche „Wie“ erträgt. Die Erzählerin sagt *„Malina sollte mir helfen, nach einem Grund für mein Hiersein zu suchen, [...]“* (s. 264). Dies ist ein Hinweis darauf, dass sie alle falschen Bedeutungen, die nicht zu ihr gehören, aufgegeben hat, und das ist ein sehr wichtiger Schritt im Sinne des Existentialismus. Jetzt muss sie ihren eigenen Sinn schaffen und ihre Existenz legitimieren. Das ist es, was im Sinne des Existentialismus akzeptabel ist. Nach diesem existenziellen Erwachen macht die Erzählerin bemerkenswerte Bemerkungen über die reale Welt, in der sie lebt: *„Die Gesellschaft ist der allergrößte Mordschauplatz. [...] Ich habe über Gebühr gelebt, darum habe ich alle diese Friedensspiele, so geben sie sich nämlich aus, als wären es keine Kriegsspiele, in ihrer ganzen Ungeheuerlichkeit zu spüren bekommen“* (s. 290-291). Die Erzählerin gibt zu, dass sie, da sie nicht die Kraft

und den Mut hatte, ihre Wunden zu heilen, vor allen erdenklichen Wunden, die sie im Leben erlitten hatte, davonlief und sich dadurch selbst täuschte, indem sie ein falsches Leben führte:

„Dann habe ich angefangen, die Jahre abzutragen. Das war das schwerste, weil in mir diese Zerfahrenheit war, ich habe nicht mehr die Kraft gehabt, auch nur die Akzidentien meines Unglücks wegzuräumen. Weil ich an das Unglück nicht herangekommen bin, war soviel Nebensächliches zu beseitigen, [...]. In der Hauptsache aber eine Fälschung. Ich war ganz verfälscht, [...]“ (s. 313).

Wie aus dem Zitat hervorgeht, hat die Erzählerin akzeptiert, dass sie als Folge ihrer inneren Abrechnung ein falsches und unauthentisches Leben geführt hat. Man kann sagen, dass sie begonnen hat, das Leben, das, was sie erlebt und gefühlt hat, in seiner ganzen bitteren Realität zu sehen, ohne die Wirklichkeit zu verzerren, und dass sie begonnen hat, eine authentische Existenzweise zu erreichen.

Die Notwendigkeit, eine Entscheidung zu treffen, die mit dem Auftauchen der Realität vor der Erzählerin auftritt, ist zum eigentlichen Wesen der Angst geworden. Die Erzählerin muss den Mut aufbringen, sich selbst zu wählen, indem sie ihre Angst überwindet, ganz im Sinne von Kierkegaards (2020: 808) Worten „[...] *es braucht Mut, sich selbst zu wählen*“. Die Erzählerin weiß, was zu tun ist, und ist sich bewusst, wie schwierig und schrecklich es für sie ist: „*Ich bin zufällig wach, ich muß über etwas nachdenken, es ist furchtbar*“ (s. 334). Die Erzählerin will das Glück aufrechterhalten, auch wenn es falsch ist, das sie als Droge für ihren Schmerz benutzt:

„[...] wie glücklich war ich, glücklich, und ich habe mir doch versprochen, ich will nie mehr klagen, niemand anklagen, wenn ich nur ein einziges Mal habe glücklich sein dürfen. Aber jetzt will ich dieses Glück verlängern, ich will es wie jeder, dem es widerfahren ist, dieses sich verabschiedende Glück, das seine Zeit gehabt hat. Ich bin nicht mehr glücklich“ (s. 334).

Nach dem Zusammenbruch von Ivans Glück ist die Erzählerin, konfrontiert mit dem schrecklichen Nichts in ihrem Inneren, nicht mehr glücklich. Sie muss sich der furchtbaren Angst stellen, in der Welt zu existieren, und die Angst umhüllt ihren ganzen Körper. Sie sagt: „*ich schreibe Ihnen in höchster Angst und fliegender Eile*“ (s. 345). Diese intensive Angst fungiert auch als treibende Kraft, die sie auffordert, wieder sie selbst zu sein und nach Hause zurückzukehren. Der zunehmende Angstzustand der Erzählerin, der in vollem Einklang mit Heideggers Gedanken steht, der die Angst als

Möglichkeit der menschlichen Existenz bewertet (Heidegger, 2008: 193), ist der Schlüssel, der sie zu ihrer ursprünglichen Existenz und der Möglichkeit, sich selbst zu wählen, führen wird. Im Sinne des Existentialismus ist die Erzählerin ohne Malina nicht realisierbar, da es sich für sie um einen mentalen Prozess handelt, sich selbst zu wählen, der aus der Art und Weise resultiert, sich selbst zu sein und ihre Gedanken reflexiv auf sich selbst zu lenken. Die Tatsache, dass sie sich von Malina, d.h. vom Aspekt der Vernunft, ferngehalten hat, ist auch der Grund dafür, dass sie sich bis jetzt nicht realisieren konnte. In ihren eigenen Worten gesteht die Erzählerin, dass sie ohne Malina nicht sie selbst sein könnte, dass sie nicht nach Hause zurückkehren könnte: „[...] aber ebenso wenig kann ich heim kommen, wenn Malina nicht da ist“ (s. 299). Aus den Worten der Erzählerin *„Malina hält und hält mich, wir kommen nicht voneinander los“* (s. 246) wird jedoch ersichtlich, dass Malina und Ich, die als re-integriert verstanden werden können, nun gemeinsam, als Ganzes, das Selbst bilden. Die Erzählerin, die von sich selbst getrennt und infolgedessen heimatlos und obdachlos wurde, hat ein kohärentes Selbst wiedererlangt. In diesem Fall kann man sagen, dass sie ihre Entfremdung überwunden hat. Denn sie sagt: *„ich weiß wieder, wo ich bin“* (s. 305). Diese Worte deuten darauf hin, dass das Symptom der Losgelöstheit verschwunden ist. Für die Erzählerin beginnt *„die Serenade vor dem Heimkommen“* (s. 337).

Nun wird die Erzählerin, befreit von allen Abhängigkeiten, die sie versklaven, sich selbst neu erschaffen und wiederherstellen, indem sie das Alte zerstört und eine neue Variante des Selbst auf übermenschliche Weise verwirklicht. Die Erzählerin ist sich dieser Notwendigkeit bewusst: *„Ich muß mich überwinden“* (s. 307), der sie erklärt *„ich habe ja immerzu in der größten Unordnung gelebt, aber die Zeit ist wohl gekommen, in der auch ich in eine Ordnung kommen muß“* (s. 345). Diese Worte decken sich mit Nietzsches Argumenten (Nietzsche, 1964: 34), in denen Nietzsche vorschlägt, dass das Individuum sich selbst transzendieren muss, um ein höherer Mensch zu werden, und dass der Mensch aus seinem Chaos einen Stern gebären muss.

Der Prozess, in dem es einem Menschen gelingt, ein neues Selbst zu werden, indem er durch bodenloses Leid hindurchgeht, das Murakami (2009: 5) als einen Sturm beschreibt, der *„den eigenen Körper in Fetzen reißt, als ob er von tausend Messern geschnitten würde“*, hat eine frappierende Ähnlichkeit mit der Verwandlung der Erzählerin im

Roman von Bachmann. Murakami stellt die Bildung eines neuen Selbst nach dem Leiden folgendermaßen dar; ihm zufolge geht ein Mensch durch den Sturm hindurch, und nachdem er ihn überstanden hat, weiß er vielleicht nicht einmal, wie der Sturm nachlässt, aber er sollte sich nur einer Sache sicher sein: Die Person, die in den Sturm hineingeht, und die Person, die aus ihm herauskommt, werden nicht mehr dieselbe sein. Der Weg durch das Leiden ist also in der Tat ein schwieriger, aber auch ein notwendiger, denn am Ende des Weges wird man ein neues Ich gewinnen. Bachmann (1998: 138) hat in Interviews deutlich gemacht, dass das ganze Werk eigentlich geschrieben wurde, um Malina zu gewinnen. In Anbetracht von Nietzsches (1964: 45) Behauptung, dass das Individuum, das die Welt verloren hat, nur seine eigene Welt gewinnen kann, ist bewiesen, dass der Gewinn von Malina im Werk durch die Integration der Erzählerin mit Malina und die Bildung eines neuen und integrierten Selbst erreicht wird. An dieser Stelle geben die folgenden Worte Malinas Aufschluss über die Bildung eines neuen Selbst: *„Man sollte aber eines Tages hin- und herwechseln können, zwischen dem wiedergefundenen Ich und einem künftigen, das nicht mehr das alte Ich sein kann. Ohne Anstrengung, ohne Krankheit, ohne Bedauern“* (s. 325-326). In diesem Satz wird die Notwendigkeit betont, sich innerhalb der Möglichkeiten, die man vor Augen hat, immer wieder neu zu konstruieren. Denn nur so kann das alte und infizierte Selbst überwunden und ein neues Selbst geboren werden.

Bei näherer Betrachtung der Abschnitte, in denen die Bildung eines völlig neuen und integrierten Selbst für die Erzählerin realisiert wird, fällt die Metapher des „Risses in der Wand“ auf. Am Ende aller Prozesse, die die Erzählerin durchläuft, sieht sie einen Riss, der sich in der Wand öffnet, und am Ende des Werks verschwindet sie, indem sie in den Riss eintritt. Die Riss-Metapher wurde von Sartre (2009: 134) verwendet, um den Unterschied der menschlichen Existenz zu einem festen und unveränderlichen Objekt zu verdeutlichen, wie im theoretischen Teil näher erläutert wurde, und er betonte, dass Risse, die eine Überschneidung und Überlagerung mit sich selbst verhindern, die menschliche Existenz durchdringen, und dass die Leere, die durch diese Risse eintritt, auf den Mangel im Inneren des Menschen verweist. Unter diesem Standpunkt kann man sagen, dass der Riss in der Wand ein Symbol für die Reintegration der Erzählerin und Malinas und den Beginn des Heilungsprozesses ist. Denn die Erzählerin hat begonnen, das Fehlen eines Teils von sich selbst, nämlich Malina, zu überwinden, indem sie sie wieder wahrnimmt

und sich mit ihr integriert (nicht überschneidet). Sie hat also die Fragmente ihres fragmentierten Selbst wieder zusammengefügt und ist ganz geworden. Auf diese Weise wird der pathologische Zustand der Trennung/Spaltung beseitigt und der Schritt zur Heilung vollzogen. Ein integriertes Selbst ist der Beginn der Heilung.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist der folgende; Die Erzählerin sagt zu Malina *„Lieb mich, nein, mehr als das, lieb mich mehr, lieb du mich ganz, damit es bald zu Ende ist“* (s. 312). Die Erzählerin hat bereits zu Beginn des Werkes gesagt, dass sie den Weg gefunden hat, die Welt zu heilen und zu verändern: *„Gerade habe ich erfunden, wie ich die Welt doch noch verändern kann!“* (s. 105). In der Natur gibt es für jedes Gift ein Gegengift. Das Gegenmittel, das die menschliche Seele heilt, indem es sie von Giften reinigt, ist die Kraft der Liebe und des Mitgefühls. Die Erzählerin, die anfangs glaubte, dass sie geheilt würde, wenn sie Ivan liebte und die Kraft der Liebe von Ivan erhielt, lernte, dass der Mensch zuerst sich selbst lieben und sich für würdig halten muss, geliebt zu werden. Man kann andere nur lieben, wenn man sich selbst liebt. Sich selbst zu lieben bedeutet, man selbst zu sein, authentisch zu sein, sich selbst zu wählen, sich nicht zu vernachlässigen, sich nicht zu täuschen und sich und sein Leben zu befreien, indem man sich und sein Leben innerhalb der Möglichkeiten, die man immer vor sich hat, neugestaltet und sich bewusst ist, dass man ein freies Wesen ist, anstatt sich den Möglichkeiten zu verschließen. Man sieht also, dass es der Erzählerin gelingt, sich zu erholen, indem sie die Etappen am Ende des Werkes durchläuft, und das Werk endet glücklich.

Die Erzählung *Die Geheimnisse der Prinzessin von Kagran* und die phantastischen Passagen, die mit dem Satz *„Ein Tag wird kommen...“* beginnen, öffnen die Tür zu einer alternativen utopischen Welt, die der Autor mit Sprache konstruiert. Diese alternative Welt bietet eine neue Perspektive auf die gegenwärtige Welt, die sich in einem schrecklichen Wandel befindet, und liefert einen Schlüssel, wie sie verändert werden kann. Im Roman braucht die Erzählerin eine Garantie, die diese Welt nicht bieten kann, um sich wieder zu Hause, sicher und geborgen zu fühlen, um ins Leben und in ihr Zuhause zurückzukehren, ohne sich in Angst und Schrecken zu befinden. Diese Garantie bestätigt die Autorin in prophetischen Passagen wie *„Ein Tag wird kommen, [...]“* (s. 144) und *„[...] wir werden aufhören, zu denken und zu leiden, es wird die Erlösung sein“* (s. 145), die in Sätze verwoben sind und Hoffnung versprechen. Denn diese Sätze wirken wie ein

Licht der Hoffnung in der bodenlosen Finsternis, in der es keine Hoffnung gibt. Sie zeigen, dass die Erzählerin eine andere Möglichkeit hat und machen die Möglichkeiten, die vor ihr liegen, sichtbar und machen ihr bewusst, dass sie frei ist. Im Sinne des Existentialismus muss sich das Individuum zunächst seiner eigenen Existenz- und Gestaltungsmöglichkeiten, also seiner Freiheit, bewusst werden, und das Individuum, das sich seiner Freiheit bewusst ist, muss durch Handeln zur Erlösung gelangen.

Es scheint, dass der Versuch, die sprachlichen Grenzen zu überschreiten, die Wittgenstein in Bezug auf unüberwindbare Themen empfiehlt, durch Kunst im Werk *Malina* der Autorin erfolgreich umgesetzt wurde (Bartsch, 1997: 24). Diese sprachlichen Grenzen werden durch eine alternative Ausdrucksform überwunden, die die Funktion erfüllt, auf die unausgesprochene Stimme des Körpers zu hören und zu zeigen, dass die Hoffnung den Menschen nie verlässt. Durch den bewussten Einbezug psychosomatischer Symptome lässt die Autorin den Körper in seiner eigenen Sprache sprechen. Diese Art des Sprechens überschreitet das mentale Sprachsystem, geht über die Grenzen hinaus und eröffnet dem Unausgesprochenen die Möglichkeit des Ausdrucks. So wird beispielsweise versucht, eine Angstneurose durch Symptome wie Wutanfälle, Herzklopfen, Muskelverspannungen und schnelles Atmen, die Ausdrucksmuster der Körpersprache sind, für den Leser spürbar zu machen. Darüber hinaus wird eine Geschichte von Trauma und Folter durch die literarische Inszenierung von Träumen, einem direkten Ausdruck von Terror und Angst, vermittelt. Diese alptraumhafte und komplexe Übertragung von Trauerinnerungen scheint eher auf eine unmittelbare Wirkung als auf rationale Nachvollziehbarkeit abzielen (Kanz, 2020: 363). Während das Grauen auf diese Weise vermittelt wird, wird sein Gegenteil, die Hoffnung, durch einen utopischen, traumähnlichen Ausdruck, eine Fiktion in der Fiktion, „*Die Geheimnisse der Prinzessin von Kagran*“, prophetischen Passagen, die mit „Ein Tag wird kommen...“ beginnen, mit Musiknoten und musikalische Begriffe und Texte und durch eine andere Erzählebene, die durch ein akustisches Ambiente geschaffen wird, ermittelt. Diese Erzählebene gibt Zeichen der Erlösung. Man kann sagen, dass die zweite Funktion dieser anderen Erzählebene darin besteht, den Leser davor zu bewahren, sich in der Atmosphäre des Grauens zu verlieren, in der das Grauen, die Dunkelheit der Zerstörung und die existenziellen Krisen dargestellt werden. Diese andere Erzählebene ist eine andere Darstellung der Wirklichkeit, die zeigt, dass es immer eine andere Möglichkeit und eine

starke Hoffnung sowohl für die Erzählerin als auch für den Leser gibt. Vor allem in den letzten Szenen, die im letzten Teil des Werks in Form einer „Partitur“ (Bachmann, 1998: 138) in einem musikalischen Ton geschrieben sind, ist zu beobachten, dass die heilende Kraft von Kunst und Musik genutzt wird. Auf diese Weise kann man sagen, dass die Autorin das Ziel der Erzählerin, ihr Leben in ein nietzscheanisches Kunstwerk zu verwandeln und wie ein Künstler zum Schöpfer ihrer selbst zu werden, verwirklicht. Denn für Nietzsche muss das Individuum seine angeborene Natur transzendieren und zum Schöpfer seines Selbst und des Lebens, das es umgibt, werden (Golomb, 1995: 46). Darüber hinaus überträgt Heidegger, der die poetische Sprache verherrlicht, den Dichtern und Künstlern, die die poetische Sprache sprechen, die Aufgabe, die Präsenz des menschlichen Wesens zu Hause (im Selbst) zu schützen und zu bewahren (Heidegger, 2013: 5). Daher kann man sagen, dass die von Musik und Kunst berührten Szenen die direktesten Indikatoren für die Verwirklichung des Prozesses der Selbstwerdung und der Heilung durch die Erzählerin sind.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Ingeborg Bachmanns Werk *Malina* wird auf der Achse der existenziellen Problematik wie Authentizität, Angst, Freiheit, Selbstwerdung (Individuation) und Entfremdung analysiert, die die Grunderfahrungen der Existenz darstellen, die von den existenzialistischen Philosophen angesprochen und eingehend analysiert werden.

Der theoretische Teil der Studie widmet sich Ingeborg Bachmann, der Autorin des Romans *Malina*, der das Forschungsobjekt der Arbeit ist, und der Philosophie des Existentialismus, der philosophischen Theorie, in der der Roman analysiert werden soll. Im ersten Kapitel wird die Autorin vorgestellt, indem Informationen über ihre Biographie gegeben werden, und im zweiten Abschnitt des ersten Kapitels werden die Elemente genannt, die die innere Welt der Autorin und das Universum des Textes ausmachen.

Im zweiten Kapitel der Studie wird zunächst die Philosophie des Existentialismus in allgemeiner Form im Rahmen ihrer Definition, ihres Ursprungs, ihrer Grundannahmen und der von ihr behandelten Themen erläutert. Im zweiten Teil des zweiten Kapitels werden die philosophischen Ansichten von Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre und Albert Camus, die wichtige Namen der existenzialistischen Philosophie sind, erläutert. Im dritten Teil des zweiten Kapitels werden existenzielle Problemstellungen wie Authentizität, Angst, Freiheit, Selbstwerdung (Individuation) und Entfremdung, die in der existenzialistischen Philosophie diskutiert werden, herausgearbeitet. Da es sich um eine interdisziplinäre Studie handelt, an der Literatur und Philosophie beteiligt sind, und da es sich um eine Studie handelt, in der sich Literatur und Philosophie überschneiden, werden im vierten Teil des zweiten Kapitels enge Beziehungen zwischen der existenzialistischen Philosophie und der Literatur im Rahmen der Beziehung zwischen Philosophie und Literatur aufgezeigt.

Das dritte Kapitel der Studie, der Analyseteil, basiert auf einer existenziellen Analyse des Romans *Malina*. Der erste Teil des dritten Kapitels ist der Zusammenfassung des Romans *Malina* und den technischen und stilistischen Merkmalen des Romans gewidmet. In

diesem Zusammenhang wurde festgestellt, dass der Roman zunächst als Trilogie geplant war, das Projekt jedoch aufgrund des Todes der Autorin nicht realisiert werden konnte. Es wurde festgestellt, dass der Text aus drei Kapiteln besteht und keine spezifische Handlung hat, und es wurde festgestellt, dass der Roman, der in Wien spielt, mit der Erzählerin, Malina, Ivan, Ivans Kindern und der Vaterfigur, die im Traumteil auftaucht, aus einer begrenzten Anzahl von Personen besteht. Es wurde festgestellt, dass der Roman hinsichtlich der Gattung eine Eigenschaft aufweist, die in die Klasse vieler Gattungen fällt, und dass es sich um einen starken Roman handelt, der mit seiner vielschichtigen Struktur die österreichische Literaturbewegung der Nachkriegszeit repräsentiert. Darüber hinaus wurde festgestellt, dass der Roman ein konkretes Beispiel für Intertextualität darstellt, da er ein starkes Netz von Verweisen auf Philosophien wie den Existentialismus, die Sprachphilosophie und andere Autoren und Werke enthält. Im zweiten Teil des dritten Kapitels der Studie wurde der Text auf der Achse von Authentizität, Angst, Freiheit, Selbstwerdung (Individuation) und Entfremdung analysiert. Die Analyse des Vorhandenseins der grundlegenden Konzepte des Existentialismus in dem Werk hat ergeben, dass die Erzählerin keine authentische Existenz aufweist und keine authentische Wahrnehmung der Realität hat, von einer intensiven und chronischen Existenzangst beherrscht wird, den Prozess der Selbstwerdung sabotiert und sowohl von sich selbst als auch von der Welt entfremdet ist.

Diese Ergebnisse bestätigen die Hypothese der Studie, dass der Text eine existenzielle Lesart zulässt. Denn es wird deutlich, dass die im Text analysierten existenziellen Probleme die grundlegende Dynamik darstellen, die das Leben der Erzählerin von Anfang bis Ende bestimmten. Die Erzählerin leidet sich stark unter existenziellen Krisen, wie sie von der existenzialistischen Philosophie beschreiben werden. Diese Krisen entstehen aus der menschlichen Existenz selbst und werden durch die negativen Erfahrungen des Lebens verschärft. Die Erzählerin hat den Weg zur Selbstverwirklichung, der die letzte Stufe darstellt, indem sie ihre existenziellen Probleme auf authentische Weise löst, wiederholt sabotiert. Die Unfähigkeit der Erzählerin, die Wunden zu heilen, die sie im Laufe ihres Lebens erlitten hat, und ihre Abweichung von ihrem authentischen Selbst und der Realität, indem sie einen unauthentischen Weg wählt, anstatt diese Wunden zu heilen, haben die existenziellen Probleme der Erzählerin ausgelöst und zum Höhepunkt gebracht. Diese Erkenntnisse belegen, dass existenzielle Probleme in dem Text stark thematisiert

werden. Im dritten Teil des dritten Kapitels der Studie wird die Art und Weise, wie die Erzählerin ihre existenziellen Probleme löst, im Hinblick auf die von existenzialistischen Philosophen vorgeschlagenen Lösungsformeln bewertet, und es wird eine starke Korrelation zwischen beiden festgestellt. Diese Feststellung lässt sich im Einzelnen wie folgt zusammenfassen:

1. Authentizität: Im Existentialismus ist die Authentizität ein Problem, das mit Hilfe der Angst gelöst werden kann. Die Angst wirkt wie ein Katalysator, der das Individuum zu Bewusstsein ruft und das Selbstbewusstsein weckt. Am Ende des Romans erreichen die zunehmenden Angstzustände der Erzählerin ein Ausmaß, das sich nicht mehr verbergen lässt und vor allem im Traumteil den höchsten Grad erreicht. Dies führt zu einem großen Erwachen der Erzählerin über sich selbst und ihr Leben. Infolgedessen gibt sie die Verteidigungsstrategien wie Verzerrung, Verdrängung, Verleugnung und Selbsttäuschung auf, die sie durch die Wahl eines unauthentischen Weges angewandt hat, und gelangt zu ihrer authentischen Existenz.
2. Angst: In der existenzialistischen Philosophie wird die Angst als wichtig erachtet, weil sie, wie bereits erwähnt, eine treibende Kraft bei den Prozessen der Auswahl des Selbst, der Selbstwerdung und der Selbstverwirklichung ist. Denn die Angst sendet eine Botschaft an das Individuum. Diese Botschaft lautet, dass das Individuum sich selbst wählen und sich selbst verwirklichen muss. Um sich von der Last dieser Angst zu befreien, die zu akzeptieren viel Mut erfordert, unterdrückt die Erzählerin die Angst mit der Maske des Glücks und lässt die Angst in höhere Dimensionen aufsteigen. Die Angst wirkt fast wie ein Hilferuf, die Gefahren der Vernachlässigung und des Ignorierens der eigenen Person sichtbar zu machen. Wenn die Angst, die sich allmählich verstärkt und zu Anfällen führt, ein hohes Niveau erreicht, lässt sie sich nicht mehr unterdrücken und erfüllt ihre Aufgabe und schafft es, der Erzählerin den Ruf nach Existenz zu vermitteln. Und sie hilft ihr, die Augen für die Realität zu öffnen, indem sie einen wichtigen Bewusstseinssprung im Sinne des Existentialismus bewirkt.

3. Freiheit: Das zentrale Thema des Existentialismus, die Freiheit, ist ein Schlüsselphänomen, das den Menschen für die Möglichkeiten des Daseins öffnet und ihn befähigt, er selbst zu sein. Die Erzählerin ist nicht frei, denn sie zieht es vor, ihr Leben als Gefangene in Abhängigkeit von Ivan zu leben und gestaltet sich und ihr Leben, so dass sie sich auf Ivan konzentriert. Als Ivan sie verlässt und sie allmählich beginnt, die Realität zu sehen, erkennt sie, dass dieses abhängige Leben sie krank gemacht hat, dass sie zu einer Gefangenen ihrer unkontrollierten Gefühle und unerfüllten Bedürfnisse geworden ist und dass es ihr die Freiheit genommen hat. Sie wird zu einem freien Individuum, indem sie die Zügel ihres eigenen Lebens in die Hand nimmt und sich selbst ermächtigt („ihr Selbst, das mit Malina vereint ist“).
4. Entfremdung: Die Entfremdung, die im Existentialismus als die Zersplitterung des Ichs in Teile beschrieben wird, indem es sich in Stücke spaltet, oder das Ich, das heimatlos und obdachlos wird, indem es sich von sich selbst löst, wird in der fragmentierten Selbststruktur der Erzählerin und den offensichtlichen Symptomen des Bruchs deutlich. Die Erzählerin ist durch die Auslösung und Eskalation der Schmerzen, die sich aus ihrer Existenz ergeben und die durch die erlebten Traumata eine Spaltung ihres Selbst bewirken, völlig von sich selbst losgelöst und weggeworfen. In den letzten Teilen des Werks stellt sich die Erzählerin, die nicht mehr vor ihren Schmerzen und Traumata davonläuft und erkennt, dass sie sich ihnen stellen muss, einer inneren Abrechnung. Sie geht durch ihre Leiden hindurch und wagt es, sie bis in die tiefsten Tiefen zu leben. Infolgedessen beginnt die Erzählerin, die in ihrem Dasein Raum für sich selbst und nicht für andere schafft, zu spüren, dass sie wieder zu Hause ist. Die Tatsache, dass die Erzählerin wieder zu Hause ist, ist auch ein Hinweis darauf, dass sie beginnt, ihre Wunden zu heilen.
5. Selbstwerdung (Individuation): Im Hinblick auf den Existentialismus ist es für die Menschen sehr wichtig, den Prozess der Selbstwerdung auf gesunde Weise zu realisieren. Man sollte sein Selbst nicht vernachlässigen und ignorieren. Es wird deutlich, dass die Erzählerin den Prozess der Selbstwerdung intensiv sabotiert und

ihr Selbst Ivans zuliebe opfert. Das Nicht-Selbst-Sein ist eine große Qual, die den tiefsten Schmerz der Existenz darstellt. Die Erzählerin erkennt das Übel, das sie sich selbst angetan hat, nachdem sie sich mit all ihren Schmerzen konfrontiert und abgefunden hat, und gibt es auf. Sie beschließt, ihrer Existenz einen Sinn zu geben, der aus ihrem eigenen Inneren kommt, und sich selbst zu akzeptieren und zu bejahen. Denn dies ist etwas, das nur die Person selbst tun kann. Akzeptanz und Zustimmung von außen untergraben die Bildung des Selbst, da sie dazu führen, dass der Mensch von äußeren Zwängen geprägt wird. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass die Erzählerin am Ende des Werks ihr eigenes Selbst anerkennt, sich selbst so akzeptiert, wie sie ist, und beginnt, sich so zu lieben, wie sie ist.

Im Ergebnis wird deutlich, dass in dem Werk existenzielle Krisen überwunden werden. Man kann sagen, dass in dem Werk das Drama einer Erzählerin, die ihren Verstand nicht richtig einsetzen kann, von Anfang bis Ende dargestellt wird. In dem Werk wird Schritt für Schritt gezeigt, wie die existenziellen Probleme der Erzählerin durch die Wunden, die sie erleidet, zunehmen und wie sie in ihrem Leben zu einer Erlösung gelangt, in dem sie in eine existenzielle Krise gerät und an den Rand der Auslöschung getrieben wird. Parallel zu der Auffassung der Autorin, die betont, dass der Schmerz den Menschen privilegiert, weil er ihn sensibilisiert, und dass die Konfrontation mit dem Schmerz der Schlüssel ist, der dem Menschen die Augen öffnet und ihn zur Erlösung führt, fand das im Existentialismus als notwendig erachtete Erwachen des Bewusstseins der Erzählerin nach der Konfrontation mit ihren schmerzhaften Erinnerungen und Leiden statt. Dieses Erwachen war eine treibende Kraft, die sie dazu brachte, ein Individuum zu werden, und am Ende des Textes wird deutlich, dass die Existenz erreicht wurde. Aus der Sicht der Erzählerin scheint die Autorin ihr Ziel, „die Welt zu verändern und zu verbessern“, erreicht zu haben, das sie als Zweck des Werkes idealisiert hat. In dem Werk wurde festgestellt, dass die Autorin darauf abzielt, die Menschen durch ein utopisches Universum, das sie als Nebenentwurf konstruiert hat, für ihre Möglichkeiten zu sensibilisieren und ihnen die Hoffnung auf die Verwirklichung dieses Ziels einzupflanzen, was ihr auch gelungen ist.

Diese Studie zeigt nicht nur die enge Verbindung zwischen Literatur und Existenzphilosophie, sondern bietet auch ein Beispiel dafür, wie literarische Texte als Spiegel gesellschaftlicher und individueller Krisenerfahrungen fungieren können.



QUELLENVERZEICHNIS

QUELLEN VON FRIEDRICH NIETZSCHE

Friedrich Nietzsche'nin bazı eserlerinden yapılan alıntılar, Giorgio Colli ve Mazzino Montinari'nin editörlüğünde yayımlanan ve Nietzsche'nin tüm yazılarından oluşan 15. Ciltlik toplu eser Kritische Studienausgabe'ye (KSA) atıf yapılarak alıntılanmıştır: Friedrich Nietzsche's Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter GmbH & Co.KG, München 1999.

Bu toplu eserlerden aşağıdaki iki cilt kullanılmıştır:

KSA 4: *Also sprach Zarathustra* I-IV.

KSA 5: *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*.

QUELLEN VON MARTIN HEIDEGGER

Martin Heidegger'in Sein und Zeit eserinden yapılan alıntılar, 1975 yılından beri Vittorio Klostermann Verlag tarafından yayımlanan toplu basım -Gesamtausgabe (GA)'ye atıfla alıntılanmıştır.

Bu toplu eserlerden bir cilt kullanılmıştır:

GA 2: *Sein und Zeit* (1927), hrsg. von F.W. von Hermann, Frankfurt/M. 1977.

WEITERE QUELLEN

Achberger, K. (1995). *Understanding Ingeborg Bachmann*. University of South Carolina Press.

Akarsu, B. (1987). *Çağdaş Felsefe*. İnkılap Kitapevi: İstanbul.

Akış, Y. (2022). *Varoluş Başlangıcı: Søren Kierkegaard*. (A. K. Çüçen Ed.) içinde, *Varoluş Filozofları* (s. 71-103). Bursa: Sentez Yayıncılık.

- Alagöz, A. (2019). *Albert Camus'de Özgürlüğe Giden Yol*. (Yüksek Lisans Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Albrecht, M., & Götsche, D. (2020a). *Leben und Werk im Überblick—eine Chronik*. In M. Albrecht & D. Götsche (Hrsg.), *Bachmann-Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*, (s. 3-23). J.B. Metzler.
- Albrecht, M., & Götsche, D. (2020b). *Editionsgeschichte und Nachlass*. In M. Albrecht & D. Götsche (Hrsg.), *Bachmann-Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*, (s. 24-30). J.B. Metzler.
- Albrecht, M., & Götsche, D. (2020c). *Das Todesarten-Projekt im Überblick*. In M. Albrecht & D. Götsche (Hrsg.), *Bachmann-Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*, (s. 126-129). J.B. Metzler.
- Anderson, S. L. (2014). *Kierkegaard Üzerine*. (G. Gürdal Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Anjum, N. (2019). *Notion of Alienation, An Existentialist Approach*. International Journal of Engineering and Applied Sciences, Vol. 6, No. 3, (2019), pp. 10-13.[Online ISSN 2394-3661] [ijeeas. Org /download_data/IJEAS0603006. pdf].
- Aras, İ. (2014). *Ingeborg Bachmann'ın "Malina" Adlı Eserinin Arketipsel Sembolizm Açısından Yorumlanması*, Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 14, ss: (43-64)
- Aytaç. G. (2016). *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Bachmann, I. (1983). *Wir müssen wahre Sätze finden—Gespräche und Interviews*. Herausgegeben von Christine Koschel und Inge von Weidenbaum. Munchen: Piper Verlag
- Bachmann, I. (1990). *Die Wahrheit ist Dem Menschen Zumutbar. Essays Reden Kleinere Schriften* (Serie Piper). Munchen: Piper Verlag
- Bachmann, I. (1994). *Malina*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bachmann, I. (1998): *Bu Tufandan Sonra*. (Hazırlayan ve Çeviren: Ahmet Cemal), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bachmann, I. (2020). *Frankfurt Dersleri*. (İlknur Özdemir Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bachmann, I. (2022). *Malina*. (Ahmet Cemal Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Bachmann, I. (2023). *Otuzuncu Yaş*. (Kamuran Şipal Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bal, M. (2014). *Varoluşçuluk ve Franz Kafka'nın Dönüşüm'ü*. (Felsefe ve Edebiyat içinde, der. Günay M., & Gündoğan, A. O.), (s. 367-376). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Bakewell, S. (2017). *Varoluşçular Kahvesi*. (E. Gözgülü Çev.). İstanbul: Domingo yay.
- Barnard, M. J. (2018). *Heidegger's conception of freedom 1927-1930: guilt, transcendence, truth. Doctoral thesis (PhD)*, Manchester Metropolitan University.
- Barrett, W. (1962). *Irrational man: A study in existential philosophy*. USA: Anchor Books.
- Barrett, W. (2023). *İrrasyonel İnsan: Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme*. (Salih Özer Çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Bartsch, K. (1997). *Ingeborg Bachmann*. (2., überarb. und erw. Aufl.). J.B. Metzler. (Sammlung Metzler, Bd. 242).
- Blackham, H. J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. (E. Uşaklı Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bombrych, T. (2020). „Weiß ich nur Dunkles zu sagen“: (Auto-)Topographie der Finsternis in literarischen Beschreibungsversuchen der (inneren) Welt. Traum(a) und Schreiben als Motiv in Ingeborg Bachmanns ausgewählten Texten (von Male oscuro. Aufzeichnungen aus der Zeit der Krankheit bis zum Todesarten-Projekt). <https://www.academia.edu/43500942/>
- Bompiani, L. (2022). *Varoluşçuluk bir İnsancılıktır*. J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, içinde. (s. 95-97). (Asım Bezirci Çev.), Say Yayınları, İstanbul.
- Brecht, B. (1965). *Me ti. Buch der Wendungen*. Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag.
- Bürger, C. (1984). *Ich und wir. Ingeborg Bachmanns Austritt aus der ästhetischen Moderne*, in: H. L. Arnold (Hrsg.): Text + Kritik. Sonderband: Ingeborg Bachmann, (s.7-27).
- Camus, A. (1960). *Resistance, Rebellion and Death*. (trans. J. O'Brien). New York: Vintage Books.
- Camus, A. (1965). *Sanatçı ve Çağı*. (Yıldırım Keskin, Çev.) Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Camus, A. (2010a). *Başkaldıran İnsan*. (Tahsin Yücel Çev.). İstanbul: Can yayınları.
- Camus, A. (2003a). *Defterler -I*. (Ümit Moran Altan Çev.). İstanbul: İthaki yayınları.

- Camus, A. (2003b). *Defterler -2*. (Ümit Moran Altan Çev.). İstanbul: İthaki yayınları.
- Camus, A. (2010b). *Sisifos Söyleni*. (T. Yücel Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefi İntihar* (A. Cevizci, Ed.) içinde, *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt 6, s.229-232). Ankara: Ebabil Yayınları.
- Cevizci, A. (2003). *Aletheia*. (A. Cevizci, Ed.) içinde, *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt 1, s. 232-234). İstanbul: Etik Yayınları.
- Cevizci, A. (2018). *Felsefe Tarihi*. Say. Yayınlar, İstanbul.
- Cooper, E. D. (2005). *Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesi*. A. Cevizci içinde, *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt 3 s.30-42). Ankara: Babil Yayıncılık.
- Coşar, M. (2003). *Amor Fati*. (A. Cevizci, Ed.) içinde, *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt 1, s. 326-332). İstanbul: Etik Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2022). *Varoluş Felsefesi ya da Varoluşçuluk Nedir?*. (A. K. Çüçen Ed.) içinde, *Varoluş Filozofları*.(s.15-47). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Davidov, J., & Russo-Netzer, P. (2022). *Existential Authenticity: Theory and Practice*. Switzerland: Springer Nature.
- Dickson, C. C. L. (2004). *From Conrad's' Alienation'and Impressionism to Nietzsche's Philosophy* (Doctoral dissertation, The Chinese University of Hong Kong).
- Eberhardt, J. (2020). *Existentialphilosophie und Existentialismus*. In M. Albrecht & D. Götsche (Hrsg.), *Bachmann-Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*, (s. 295-297). J.B. Metzler.
- Eberhardt, J. (2004). *Bachmann und Nietzsche. "Über die Zeit schreiben"3: Literatur-und kulturwissenschaftliche Essays zu Ingeborg Bachmann/* hg. Von Monika Albrecht und Dirk Götsche: Königshausen & Neumann, (s. 135-155)
- Eren, I. (2006). *20. yy'da Felsefe: Karşı Çıkişlar ve Yeni Arayışlar*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Esenyel, A. (2016). *Felsefe İçin Yeni Bir Başlangıç Olanaklı Mı?: Nietzsche ve Heidegger'de Felsefenin Neliği Üzerine Bir Soruşturma*. (Doktora Tezi, Bursa Uludağ University).
- Esenyel, A. (2019). *Nietzsche Bir Varoluşçu mu?* Beytulhikme An International Journal of Philosophy, 9 (3), 745-764.

- Esenyel, A. (2022a). *Varoluş İstemi: Friedrich Nietzsche*. (A. K. Çüçen Ed.) içinde, *Varoluş Filozofları* (s. 109-134). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Esenyel, A. (2022b). *Fenomenolojiden Varoluşa: Edmund Husserl ve Martin Heidegger*. (A. K. Çüçen, Ed.) içinde, *Varoluş Filozofları* (s. 135-163). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Erdem, H. (2004). *Başaldırma*. (A. Cevizci, Ed.) içinde, *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt 2, s. 163-168). İstanbul: Etik Yayınları.
- Erdem, H. (2022). *Albert Camus*. (A. K. Çüçen, Ed.) içinde, *Varoluş Filozofları* (s. 183-194). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Erkan, M., Utku, A. (2010). “Sunuş: Jacques Derrida: Edebiyat Sahnesinde Tekillik Deneyimleri,” *Edebiyat Edimleri* içinde, ed. Derek Attridge, (Mukadder Erkan-Ali Utku Çev.), vii-xxxvii. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Foulquie, P. (1998). *Varoluşçunun Varoluşu*. (Yakup Şahan Çev.) İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları
- Fromm, E. (1990). *Sağlıklı Toplum*. (Salman Y., Tanrısever Z. Çev.) 2. Baskı. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Fromm, E. (1992). *Rüyalar Masallar Mitoslar*. (Arıtan A., K. H. Ökten Çev.). İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Fromm, E. (1996). *Özgürlükten Kaçış*. (Şemsa Yeğin Çev.), 4. Basım. İstanbul: Payel Yay.
- Flynn, T., (2006). *Existentialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Gall, A. L. (2012). *Anksiyete ve Kaygı*. (İsmail Yerguz Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve bireysel kimlik*. (Ümit Tatlıcan Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Golomb, J. (1995). *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*. New York: Routledge.
- Gündoğan, A. O. (1999). *Edebiyat ile felsefe ilişkisi üzerine*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40(2-3), 195-204.
- Gündoğan, A. O. (2005). *Albert Camus*. (A. Cevizci, Ed.) içinde, *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt 3 s.30-42). Ankara: Babil Yayıncılık.

- Gündoğan, A. O. (2022). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Gürol, E. (1977). *Carl Gustav Jung*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Gürün, O. A. (1991). *Psikoloji sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. (Doğan Özlem Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2013) *Hümanizm Üzerine / Über den Humanismus*. (Çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heinz, M., Laquière-Waniek, E., & Pechriggl, A. (2024). *Bachmann und die Philosophie*. In Colloquium: New Philologies (pp. 1-13).
- Jung, C. G. (2016). *Analitik psikoloji sözlüğü*. (Nur Nirven Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kafka, F. (2013). *Günlükler*. (K. Şipal, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Kafka, F. (2017). *Dava*. (Ahmet Cemal Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Kanz, C. (2020). *Psychologie, Psychoanalyse und Psychiatrie. Bachmann-Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*, 357-371.
- Kaufmann, W. (2002). *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk* (3. Baskı). (A. Göktürk, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kızıler Emer, F. (2020). “Corona ve Paul Celan. Aşk ve Pandemi”. *Folklor ve Edebiyat Dergisi*. 2020; 26 (3), s. 527-544 (DOI: <https://doi.org/10.22559/folklor.1325>)
- Kızıler Emer, F. (2021). “Yazın ve Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Aşk ve Hastalık. (Celan’ın “Corona”sı ve Bachmann’ın “Grip ve Diğer Hastalıklar”ı)”, in: (Edit.) Ahmet Sarı&Fatma D. Öztürk Dağabakan. *Dil. Edebiyat ve Pandemi*. (71-109). Konya: Çizgi Yay.
- Kierkegaard, S. (2004). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (Fransızca’dan Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2005). *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*. (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). İstanbul: Anka Yayınları

- Kierkegaard, S. (2013a). *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. (Çev. Doğan Şahiner). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013b). *Kaygı Kavramı*. (T. Armaner Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Kierkegaard, S. (2020). *Ya/ Ya Da*. (Nur Beier Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Levine, P. A., (2008). *Travmayı İyileştirmek, Bedenimizin Bilgeliğini Geri Kazanmak*. (Zeynep Beydeş Çev.), İstanbul: Butik Yayıncılık.
- Levine, P. A., & Frederick, A. (2022). *Kaplanı uyandırmak*. (Z. Yalçinkaya, Çev). İstanbul: Butik Yayıncılık.
- Ludz, P. C. (1976). "Evolution of the Theory and Concept." R. F. Geyer ve D. R. Schweitzer (Der.), *Theories of Alienation. Critical Perspectives in Philosophy and the Social Sciences* içinde (s. 3-40). Leiden: Martinus Nijhoff Social Sciences Division.
- Megill, A. (2022). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. (Tuncay Birkan Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Maslow, A. (2001). *İnsan Olmanın Psikolojisi*. (Okhan Gündüz Çev.). İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.
- Maté, G. & Maté, D. (2023). *Normal Efsanesi, Toksik Bir Kültürde Travma, Hastalık ve İyileşme*. (Engin Süren Çev.) İstanbul: Hep Kitap.
- May, R. (1997). *Kendini Arayan İnsan*, (Ayşen Karpat Çev.). İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.
- May, R. (2001). *Yaratma Cesareti*. (Alper Oysal Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- May, R. (2019). *Kafese Konan Adam*. (Aysun Babacan Çev.). İstanbul: Okuyan Us Yayınları
- Michelmann, S. (2010). *The A to Z of Existentialism*. Lanham, Toronto, Plymouth UK: The Scarecrow Press.
- Moran. B. (2007). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mounier, E. (2023). *Varoluş Felsefelerine Giriş*. (S. R. Kırkoğlu Çev.) İstanbul: Say.
- Mulhall, S. (1998). *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*. (Kaan Ökten Çev.), İstanbul: Sarmal Yayınevi.

- Murakami, H. (2009). *Sahilde Kafka*. (Hüseyin Can Erkin Çev.). İstanbul: Doğan Kitap.
- Murdoch, I. (1981). *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*. (S. Hilav Çev.), İstanbul: Yazko Yayınları.
- Mutlu, E. (2022). *Depersonalizasyon ve Derealizasyon yaşayan genç yetişkin olguda EMDR Terapisi'nin etkinliğinin incelenmesi: Olgu sunumu*. Academic Social Resources Journal, 7(37), 595-601.
- Nietzsche, F. (1907). *Die Geburt der Tragödie Oder: Griechenthum und Pessimismus*. Leipzig: C. G. Naumann Verlag
- Nietzsche, F. (1963). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. (Nusret Hızır Çev.), İstanbul: Elif Yayınları.
- Nietzsche, F. (1964). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (A. Turan Oflazoğlu Çev.) İstanbul: Bilgi Yayın Evi.
- Nietzsche, F. (2005). *Tragedyanın Doğuşu*. (Mustafa Tüzel Çev.). İstanbul, İthaki Yayınları.
- Nietzsche, F. (2008). *Deccal*. (Oruç Aruoba Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011). *Şen Bilim*. (Ahmet İnam Çev.). Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2013). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (Ahmet İnam Çev.). Say Yayınları, İstanbul
- Nietzsche, F. (2014). *Tan kızılığı*. (H. Salihoğlu & Ü. Özdağ, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Nietzsche, F. (2015a). *İnsanca, Pek İnsanca-1*. (Mustafa Tüzel Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2015b). *Karışık Kanılar ve Özdeyişler-İnsanca, Pek İnsanca-2* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Öktem, Ü. (2010). *Felsefe-Edebiyat Etkileşimi: Felsefi Roman*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi. Ankara: Cilt: I, Sayı 50.
- Ökten, K. H. (2021). *Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi*. İstanbul: Alfa yayınları.
- Örnek, S. A. (2012). *Nietzsche'de Yaşama Sorunu*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Plank, W. (2012). *Nietzsche ve Varlık*. (Cem Kılıçarslan Çev.), İstanbul: Mitra Yayınları.

- Reneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. (M. Korlaelçi, Çev.) Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Rosenberg, S. (2020). *Vagus Sinirinin Şifa Gücünü Keşfetmek: Anksiyete, Depresyon, Travma ve Otizm İçin Bireysel Egzersizler*. (Gamze Doğan Çev.). İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Sahakian W. (1995). *Felsefe Tarihi*. (A. Yardımlı Çev.), İstanbul: İdea Yay.
- Sarı, A. (2009). *Kafkaesk Anorexia*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.
- Sartre, J. P. (1957). *The Transcendence of the Ego*. (trans. F. Williams and R. Kirkpatrick). New York: Noonday.
- Sartre, J. P. (2001). *Basic Writings*. (Stephen Priest, ed.). New York: Routledge.
- Sartre, J. P. (2007). *Existentialism is a Humanism* (Lecture, 1945). Trans. C. Macomber, ed. John Kulka. New Haven: Yale University Press.
- Sartre, J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. (G. Çankaya Eksen, T.İlgaz, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2022). *Varoluşçuluk*. (Asım Bezirci Çev.), Say Yayınları, İstanbul.
- Seeman, M. (1959). *On the Meaning of Alienation*. American Sociological Review, 24(6): 783-791.
- Shinn, R. L., & Hallie, P. P. (1968). *Restless Adventure: Essays on Contemporary Expressions of Existentialism*. New York: Scribner.
- Silvermann, H. J. (1981). *The Autobiographical Textuality of Nietzsche's Ecce Homo*", boundary 2, Vol. 9, no. 3 - Vol. 10, no. 1, Why Nietzsche Now? A Boundary2 Symposium. Published by: Duke University Press (S. 141-153).
- Solak, Ö. (2016). *Edebiyat Biliminin Disiplinlerarası İmkanları*. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Solomon, R., C. (2023). *Akılcılıktan Varoluşçuluğa, Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*. (Reha Kudaşlı Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Solomon, R., C. (2005). *Existentialism*. Oxford University Press: New York.
- Steiner, R. (2004). *Nietzsche Özgürlük Savaşçısı*. (Sevinç Çekli Çev.). İstanbul: Omega Yayınları.

- Stewart, J. (2019). *Kierkegaard as a Thinker of Alienation*. Kierkegaard Studies Yearbook, 24(1), 193-216.
- Stoll, A. (2013). *Der dunkle Glanz der Freiheit. Ingeborg Bachmann. Die Biographie*, München.
- Stolz, S. A. (2019). *Nietzsche's Psychology of the Self: The Art of Overcoming the Divided Self*. Human Arenas, 3(2), 264-278.
- Taşdelen, V. (2016). *Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı*. Özne Felsefe Dergisi, (Sayı 25).
- Tiahovska, O. & Hamaniuk, V., (2023). *The linguistic elaboration and philosophical-ideological potential of Ingeborg Bachmann's works*. ACNS Conference Series: Social Sciences and Humanities, 3, p.03005, Ukraine. <https://doi.org/10.55056/cs-ssh/3/03005>
- Topaloğlu, A. (2003). *Ateizm*. (A. Cevizci, Ed.) içinde, *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt 1, s. 685-694). İstanbul: Etik Yayınları.
- Utku, A. (2010). *Friedrich Nietzsche: Sadece Deli! Sadece Şair!*. Ayraç Dergisi Mart no: 06, (7-11)
- Wahl, J. (1999). *Varoluşçuluğun Tarihçesi*. (Bertan Onaran Çev.), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Wicks, R. L. (2020). *Introduction to Existentialism: From Kierkegaard to The Seventh Seal*. London: Bloomsbury Publishing.
- Yalom, I. D. (1999). *Varoluşçu Psikoterapi*. (Zeliha İyidoğan Babayiğit Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Zafer Esenyel, Z. (2022). Jean- Paul Sartre. (A. K. Çüçen, Ed.) içinde, *Varoluş Filozofları* (s.217-249). Bursa: Sentez Yayıncılık.

ANHANG 1 ORJİNALLİK

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	FRM-YL-15	Revizyon No Rev. No.	02
	Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ ALMAN DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA
Tarih: .../.../.....
Tez Başlığı: Ingeborg Bachmann'ın "Malina" Adlı Eserinde Varoluş Sorunsalı Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*: Die Existenzproblematik in Ingeborg Bachmanns Werk „Malina“ Yukarıda başlığı verilen tezin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 181 sayfalık kısmına ilişkin, 24/04/2025 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 5 'tir. Uygulanan filtrelemeler*: 1. ☐ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2. ☒ Kaynakça hariç 3. ☒ Alıntılar hariç 4. ☐ Alıntılar dâhil 5. ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.
Sema Batumoglu

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Sema Batumoglu
	Öğrenci No	N22135199
	Enstitü Anabilim Dalı	Alman Dili ve Edebiyatı
	Programı	Yüksek Lisans

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Doç. Dr. Onur YILMAZ

* Tez **Almanca** veya **Fransızca** yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

**Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları İkinci bölüm madde (4)/3'te belirtildiği üzere: Kaynakça hariç, Alıntılar hariç/dahil, 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words) filtreleme yapılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

TO HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF GERMAN LANGUAGE AND LITERATURE

Date: .../.../.....

Thesis Title (In English): The Problematic of Existence of the Subject in Ingeborg Bachmann's "Malina"

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 24/04/2025 for the total of 181 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is 5 %.

Filtering options applied**:

1. ☐ Approval and Declaration sections excluded
2. ☒ References cited excluded
3. ☒ Quotes excluded
4. ☐ Quotes included
5. ☒ Match size up to 5 words excluded

I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

Kindly submitted for the necessary actions.

Sema Batumoğlu

Student Information	Name-Surname	Sema Batumoğlu
	Student Number	N22135199
	Department	German Language and Literature
	Programme	Master's Programme

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Doç. Dr. Onur YILMAZ

**As mentioned in the second part [article (4)/3] of the Thesis Dissertation Originality Report's Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding reference, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.

ANHANG 2 ETİK KURUL MUAFİYET FORMU (YA DA İZNİ)

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ ALMAN DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA Tarih: .../.../..... Tez Başlığı (Türkçe): Ingeborg Bachmann'ın "Malina" Adlı Eserinde Varoluş Sorunsalı Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*: Die Existenzproblematik in Ingeborg Bachmanns Werk „Malina“ Yukarıda başlığı verilen tez çalışmam: 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır. 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmamasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir. 4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir. 5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir. Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim. Sema Batumoğlu
--

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Sema Batumoğlu
	Öğrenci No	N22135199
	Enstitü Anabilim Dalı	Alman Dili ve Edebiyatı
	Programı	Yüksek Lisans

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Doç. Dr. Onur YILMAZ

* Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES DEPARTMENT OF GERMAN LANGUAGE AND LITERATURE	
Date: .../.../.....	
Thesis Title (In English): The Problematic of Existence of the Subject in Ingeborg Bachmann's "Malina"	
My thesis work with the title given above:	
- Does not perform experimentation on people or animals. - Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.). - Does not involve any interference of the body's integrity. - Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview. - Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions.	
I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infringement of the directives and that the information I have given above is correct. I respectfully submit this for approval.	
Sema Batumoğlu	

Student Information	Name-Surname	Sema Batumoğlu
	Student Number	N22135199
	Department	German Language and Literature
	Programme	Master's Programme

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Doç. Dr. Onur YILMAZ